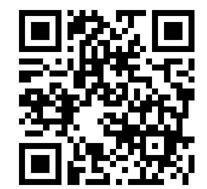
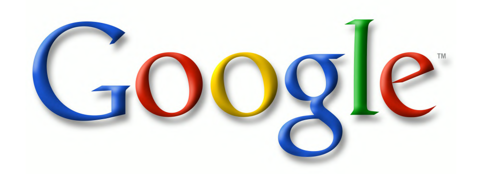
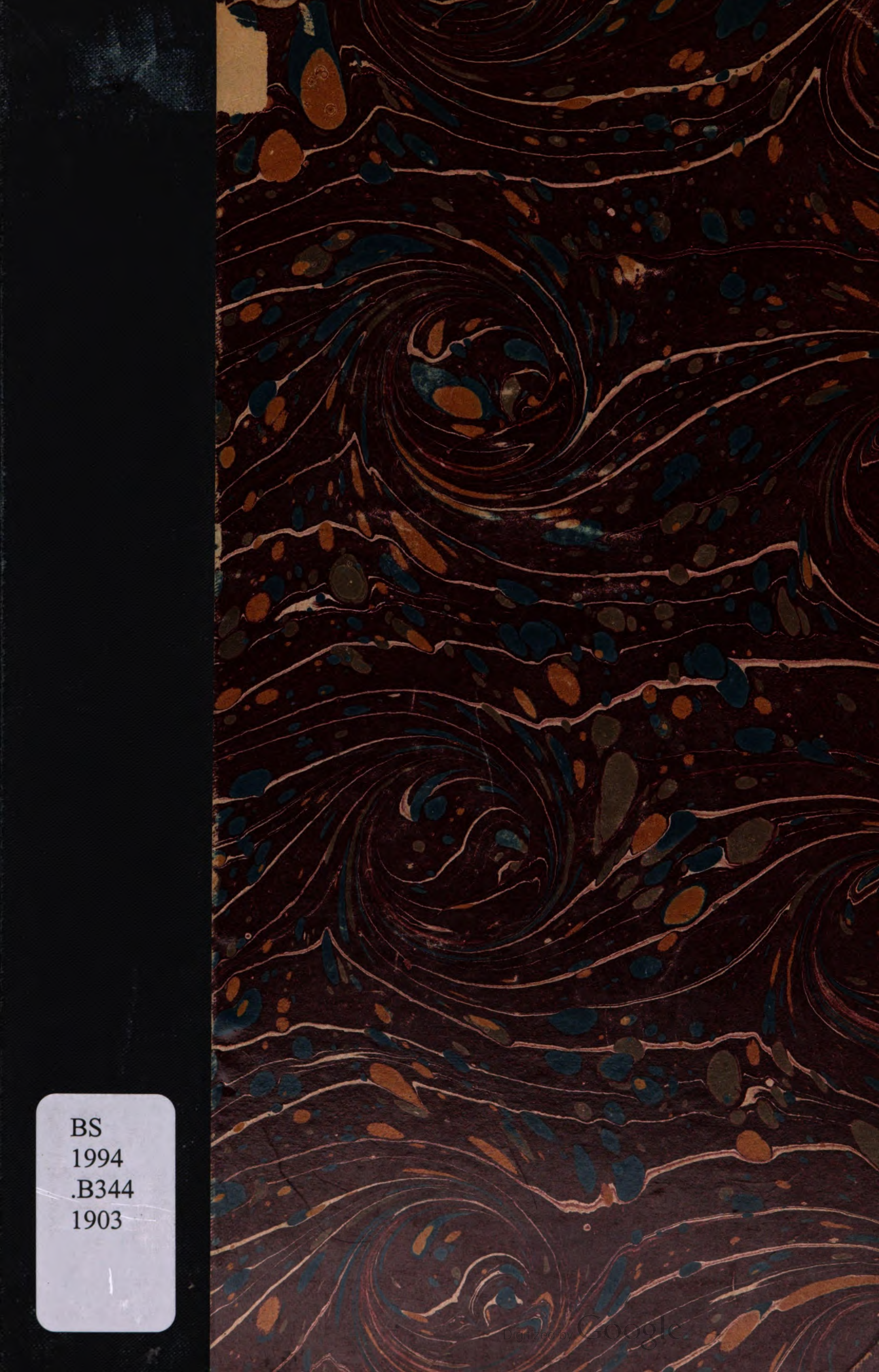
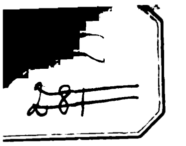









SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



DER

APOSTOLOS DER SYRER

IN DER ZEIT

VON DER MITTE DES VIERTEN JAHRHUNDERTS BIS ZUR

SPALTUNG DER SYRISCHEN KIRCHE

VON

WALTER BAUER
LIC. THEOL.
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT MARBURG

GIESZEN
J. RICKER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(ALFRED TÖPELMANN)
1903.

Druck von C. G. Röder, Leipzig. 21366. 03.

Inhalt.

Einleitung.

Unter den mancherlei Aufgaben, welche die Kanonsgeschichte noch zu lösen hat, ist vielleicht nicht die schwierigste, wohl aber eine der reizvollsten in der Frage enthalten: wie sah der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche aus, d. h. welche heiligen Schriften hat ihr Neues Testament neben den Evangelien enthalten?

Beiträge zur Lösung dieser Aufgabe sind hin und wieder geboten worden. Aber es fehlte bisher an einer ausführlichen alles umfassenden Untersuchung. Im Zusammenhang ist unser Gegenstand, soviel ich sehen kann, nur in den „Geschichten des Kanons", wie sie im Anschluß an die „Einleitungen ins Neue Testament" oder auch gelegentlich sonst entstanden sind, behandelt und da, wie es nicht anders sein kann, auf einigen Seiten abgetan.

Von Theodor Zahns großem Werke[1]) aber steht der dritte Band, der die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von Origenes an erzählen wird, noch aus. Und die Darstellung, die derselbe Autor in seinem Grundriß[2]) bietet, ist so kurz gehalten, daß eine mehr erschöpfende Behandlung derselben Gegenstände wohl ihre Berechtigung hat.

Aber nicht nur das Bewußtsein, eine vorhandene Lücke auszufüllen, hat mich bestimmt, gerade diese Epoche der syrischen Kanonsgeschichte einer genaueren Betrachtung zu unter-

[1]) Theodor Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons Bd. 1. 2. Erlangen 1888—92.

[2]) Theodor Zahn, Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Leipzig 1901.

ziehen, vielmehr sind verschiedene Momente geeignet, das Interesse in besonderem Maße zu wecken.

Einmal ist unsere Periode die Blütezeit syrisch-theologischer Gelehrsamkeit gewesen, einer Gelehrsamkeit, deren dominierenden Einfluß man weit über die Grenzen des Vaterlandes hinaus verspürt hat. Auf das geistige Leben hat Syrien niemals vorher noch nachher so gewirkt wie in dem Jahrhundert von ca. 350 bis 450. Es genügt der Hinweis auf Namen wie Ephraem von Edessa und Diodor von Tarsus, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyrus.

Sodann stehen wir vor dem Faktum, daß zu Beginn dieser Epoche die Bildung des Kanons im griechischen Westen und im Süden bei den Nachbarn der Syrer so gut wie abgeschlossen ist. Allenfalls über die Berechtigung der Johannesapokalypse werden dort noch Zweifel laut; die 26 übrigen Bücher haben Heimatrecht im Kanon erworben. Ganz anders steht es mit den Kirchen Syriens. Hier ist noch vieles im Fluß. Nur der Kern des Neuen Testamentes hat sich allgemeine Geltung errungen. Um das Jahr 450 sind die syrischen Christen lange nicht so weit wie ihre westlichen Glaubensbrüder etwa hundert Jahre früher.

Diese Tatsache ist um so merkwürdiger, als es keineswegs ein abgeschlossenes Sprachgebiet ist, das in der Ausbildung seines Kanons so zurückbleibt. Syrien ist nicht nur weithin zur hellenischen Welt aufgetan; seine großen Theologen sind zum guten Teil Griechen gewesen. Und doch nehmen diese Männer unter ihren Landsleuten keinen Sonderstandpunkt ein. Die Entwickelung des Bibelkanons in Syrien zeigt vielmehr überall[1]) im

[1]) Wenn wir sagen „überall", so läßt sich das nicht mehr im ganzen Umfange quellenmäßig nachweisen. Syrien besaß eine gewaltige Ausdehnung. Eine Anzahl von Grenzgebieten haben kirchenpolitisch dazu gehört. Über das Gebiet des Patriarchates Antiochien sind wir verhältnismäßig gut unterrichtet. Aber wie weit der syrische Einfluß in den angegliederten Ländern maßgebend war, können wir nicht immer mehr sagen. Es ist ein besonderer Glücksfall, daß uns für die Verhältnisse tief im Süden der syrischen Kirchenprovinz, in Arabien, Titus von Bostra noch ein Zeuge ist. Bezüglich anderer Gegenden sind wir weniger gut gestellt. So gibt uns z. B. keine Quelle darüber Auskunft, wie das Neue Testament im äußersten Nordwesten bei den Isauriern ausgesehen hat.

wesentlichen dieselben charakteristischen Merkmale. Es würde deshalb verfehlt sein, wollten wir uns als Quellen bei unserer Untersuchung auf die Schriften der Kirchenlehrer syrischer Zunge beschränken und die Werke der griechischen Syrer als Vertreter einer fremden Tradition außer acht lassen.

Ost- und Westsyrien, Edessa und Antiochien war durch die Verschiedenheit der Sprache getrennt. Leider wissen wir fast nichts darüber, wie die Grenze lief. Mancherlei Fragen harren noch der Antwort: in welchen Gegenden ist syrisch geredet worden, wo griechisch? welche Volksschichten haben sich der einen Sprache bedient, welche der anderen? hat es eine Zone gegeben, in der man beider Zungen gleich mächtig war, und wo ist sie zu suchen? Abgesehen von einigen wenigen festen Daten sind wir auf das Rechnen mit Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten angewiesen. Aber auch unsere Vermutungen und Kombinationen können sich nur auf die führenden Häupter, die großen Gelehrten richten, von deren Leben und Wirken wir einige Kenntnis haben. Wie es mit dem gewöhnlichen Volke stand, das liegt völlig im Dunklen.

Einzelne der Theologen beherrschten nachweislich beide Sprachen. Ibas von Edessa, Cumas und Probus haben die Vielseitigkeit ihrer linguistischen Ausbildung durch Übertragung der Werke Theodors, „des Auslegers", ins Syrische erwiesen. Ebenso hat Rabulas von Edessa Schriften Cyrills und wohl auch das Neue Testament[1]) aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt.

Bei Männern wie Theodoret, die griechisch gebildet sind, dann aber inmitten einer ackerbautreibenden Provinz wirken, sollte man eine Kenntnis beider Sprachen von vornherein annehmen.

Von anderen Gelehrten ist es fast ebenso sicher, daß sie nur eine Sprache verstanden haben. Theodor von Mopsuestia macht aus seiner Unkenntnis des Syrischen gar kein Hehl[2]).

---

[1]) J. Overbeck, S. Ephr. Syri, Rab. episcop. alior. op. sel. Oxonii 1865. pag. 172: Er übersetzte aber durch die Weisheit Gottes, die in ihm war, das Neue Testament aus dem Griechischen ins Syrische.

[2]) F. A. Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros. München 1871. Diss. pag. 10.

H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg 1880. pag. 88.

Da, wo er sich auf die syrische Bibel bezieht, sagt er: τινὲς ἔφασαν (ed. Wegn., pag. 447) oder φασίν (ed. Wegn., pag. 488). Hinwiederum war dem großen Ephraem das Griechische offenbar fremd.

Aber das schadete nicht viel; denn durch Übersetzung wurden die Werke der bedeutenderen Theologen doch schnell auch denen zugänglich, die sie im Urtext nicht lesen konnten. Daß die Schriften Theodors früh ins Syrische übertragen worden sind, wurde schon oben bemerkt. Was sich von ihm konstatieren läßt, dürfen wir von anderen vermuten.

Die Werke des Nationalsyrers Ephraem lagen bereits zu seinen Lebzeiten griechisch vor [1]).

So kam man über das Hemmnis der Zweisprachigkeit in den Kreisen, die für die Bildung des Kanons vor allem maßgebend waren, in den Kreisen der Kirchenfürsten und Gelehrten, verhältnismäßig leicht hinweg, um so leichter, als des Einigenden und Bindenden zwischen den beiden Teilen der syrischen Kirche doch sehr viel gewesen ist.

Gemeinsam sind dem Osten und Westen das Vaterland, die nationalen Eigentümlichkeiten, die Geschichte, vor allem der Stolz auf ihr Antiochien, die cathedra principis Apostolorum.

Speziell auf dem Gebiete der geistigen, theologischen Arbeit vermittelt die Abhängigkeit der Kirchenlehrer voneinander nahe Beziehungen [2]). Befördert werden dieselben durch den Metropolitenverband, da Edessa, der Mittelpunkt ostsyrischer Gelehrsamkeit bereits im dritten Jahrhundert dem Metropoliten von Antiochien, der Haupstadt griechisch-syrischer Bildung, untergeordnet war [3]).

Bei dem regen Austausch der geistigen Güter kann es nicht wundernehmen, daß sich die Theologie der östlichen und westlichen Syrer in vielen Punkten eng berührt; so gleicht sich z. B. ihre Methode der Schriftauslegung außerordentlich. Und schon lange vor dem Jahre 400 hat „in Sachen des Bibelkanons

---

[1]) W. Bousset, Die Offenbarung Johannis. H. A. W. Meyer, kritisch-exeget. Kommentar über das Neue Testament. 16. Abtlg. 5. Aufl. Göttingen 1896. pag. 23 Anmerk. 1.

[2]) H. Kihn, Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete. Weissenburg 1866. pag. 79, 80.

[3]) H. Kihn, Die Bedeutung etc. pag. 79 Anmerk. 6.



ein Wechselverkehr des Gebens und Nehmens zwischen Edessa und Antiochien bestanden" [1]).

Wir werden deshalb keinen Mißgriff begehen, wenn wir von dem Apostolos der Syrer schlechthin reden und den Unterschied der syrisch Sprechenden von ihren Landsleuten griechischer Zunge nicht stets aufs neue hervorheben. Die ganze Untersuchung wird hoffentlich erweisen, wie gleichmäßig die Bildung des Kanons im Osten und Westen Syriens verlaufen ist.

In der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts hat das gute Einvernehmen ein Ende erreicht. Die christologischen Streitigkeiten bringen einen Riß in die blühende syrische Kirche. Schon das Konzil zu Ephesus 431 hatte durch die Verurteilung des Nestorius den Samen der Zwietracht ausgestreut, wenn auch fürs erste die Harmonie äußerlich noch aufrecht erhalten wurde. Die Synode von Chalcedon 451 mit ihren Konsequenzen hat dann den völligen Bruch herbeigeführt. Das westliche Syrien verfällt zum größten Teil dem Monophysitismus. Und die seit 431 dem anderen Extrem, dem Nestorianismus huldigenden Ostsyrer ziehen sich, durch die wiederholte Verdammung ihres Meisters aufs äußerste erbittert, zurück, um eine Sonderkirche zu bilden.

Von nun an ist ein Zusammengehen in kirchlichen Fragen nicht mehr möglich.

Die Ostsyrer bleiben allein und wandeln eigene Wege. Dagegen suchen und finden die Westsyrer den Anschluß an ihre griechischen Nachbarn, deren Überlieferung entsprechend sie ihren Kanon ergänzen.

In dieser für die syrische Kirchen- wie Kanonsgeschichte gleich wichtigen Zeit, die eine neue Epoche der Entwickelung einleitet, brechen wir unsere Untersuchung ab.

Wenn wir die gesteckte Grenze gelegentlich überschreiten, so geschieht das nur, um eine gewisse Vollständigkeit zu erzielen, sowie wir auch dann und wann in die Vergangenheit zurückblicken, um die Fäden zu erkennen, die uns mit den ersten Anfängen verknüpfen.

---

[1]) Th. Zahn, Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer. Neue kirchliche Zeitschrift. XI. Jahrg. (1900) pag. 793.



QUELLEN.

Bevor wir in die Untersuchung selbst eintreten, stellen wir kurz die Quellen zusammen.

I. Schriften syrisch schreibender Syrer.

1. Ephraem Syrus († 373).

a) Die große Ausgabe seiner Werke. Rom 1732—1746. 6 Foliobände.

Näheres darüber bei Lamy I pag. LVI—LXI (s. unten). Benützt sind grundsätzlich nur die drei syrischen Bände[1]), die ich als I, II, III zitiere. Daß eine genaue kritische Prüfung auch hier manches als unecht ausscheiden würde, ist nicht zu bezweifeln. Leider aber besitzen wir noch keine genügende Ausgabe der Hauptwerke des syrischen Kirchenvaters.

Der Inhalt der drei griechisch-lateinischen Bände ist einmal, was die Echtheit anlangt, in vielen Partien äußerst zweifelhaft. Tillemont[2]) beurteilt ihn sehr ungünstig. Die Stücke aber, welche

---

[1]) Dieselbe Reserve den griechisch-lateinischen Bänden der römischen Ausgabe gegenüber legt sich Theodor Zahn auf: Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I. Erlangen 1881. pag. 46 Anmerk. 2.

Vergl. O. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., Freiburg 1901. pag. 342, und C. Eirainer, Der hl. Ephraem, der Syrer, eine dogmengeschichtliche Abhandlung. Kempten 1889. pag. 16, 17.

[2]) M. L. de Tillemont, mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Venedig 1732. tom. VIII pag. 318, 319: Il est difficile de douter qu'il n'y ait dans cette édition plusieurs pièces qui ne sont pas du grand S. Ephrem: mais nous ne craignons pas d'assurer, qu'il y en a plusieurs aussi dont on ne peut douter qu'il ne soit auteur.

Die einzelnen Nachweise und Begründungen finden sich in Note XVI desselben Bandes auf pag. 746—759.

vor der Kritik bestehen, erweisen sich als so freigehaltene Übersetzungen, daß sie für kanonsgeschichtliche Arbeiten nicht gut zu brauchen sind. Wie wenig zuverlässig der Übersetzer zu Werke gegangen ist, und welche Freiheiten er sich herausgenommen hat, zeigt eine Vergleichung der Stücke, die noch in beiden Sprachen vorliegen. Ein gutes Beispiel ist das „Testament des hl. Ephraem", das sich syrisch und griechisch erhalten hat. Auch eine Zusammenstellung von Reden verwandten Inhaltes ist geeignet, uns die äußerste Vorsicht anzuempfehlen[1]).

b) Die übrigen im Urtext erhaltenen und herausgegebenen Schriften Ephraems.

α) S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta ed. J. J. Overbeck. Oxonii 1865. pag. 3—156, 339—351, 355—361.

β) S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena additis prolegomenis et supplemento lexicorum syriacorum primus edidit, vertit, explicavit G. Bickell. Leipzig 1866.

γ) S. Ephraemi Syri hymni et sermones, quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus et Oxoniensibus descriptos edidit, latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit J. J. Lamy. 4 Tom. Mechliniae 1882—1902.

δ) Histoire complète de Joseph par Saint Ephrem, poème en douze livres. Nouvelle édition. Paris 1891 ed. Bedjan[2]).

c) Schriften Ephraems, die nur in Übersetzung erhalten und herausgegeben sind.

α) Evangelii concordantis expositio facta a Sancto Ephraemo doctore Syro, in latinum translata a R. P. Joanne Baptista Aucher Mechitarista, cuius versionem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit G. Moesinger. Venetiis 1876.

β) S. Ephraemi Syri Commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translati. Venetiis 1893.

---

[1]) Nachweise im einzelnen bei Eirainer a. a. O. pag. 15 Anmerk. 1.

[2]) Kommt für uns nicht in Betracht, da es, soviel ich sehen kann, nur ein neutestamentliches Zitat enthält, nämlich pag. 34: Mt 27 42. Das Benehmen der Brüder des Joseph an der Grube wird da mit dem Gebaren der spottenden Juden vor dem Kreuze verglichen.



γ) Kommentar zur Apostelgeschichte, zusammengestellt aus den Werken der Vorväter Ephraem und Chrysostomus. Armenisch erhalten und 1839 zu Venedig herausgegeben. Die auf Ephraem bezüglichen Stücke sind zum größeren Teil zugänglich gemacht durch die englische Übersetzung von F. C. Conybeare in J. Rendel Harris, four lectures on the western text of the new testament. London 1894. pag. 34—51.

Die nur arabisch vorliegenden Kommentarfragmente sowie die noch ungesammelt in den Katenen verstreuten Bruchstücke sind in vorliegender Arbeit nicht berücksichtigt, da eine auch nur annähernde Vollständigkeit doch nicht zu erreichen wäre.

2. Die späteren Schriftsteller syrischer Zunge.

a) Cyrillonas (ca. 400).

Erhalten haben sich sechs Gedichte. Der syrische Text ist von G. Bickell in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Band XXVII (1873) pag. 566—598 veröffentlicht.

b) Balaeus.

Seine Schriften sind herausgegeben von J. Overbeck in S. Ephr. Rab. ep. Edess. . . . opera sel. Oxon. 1865. pag. 251—336.

Abzusprechen sind ihm nach Ansicht Lamys [1]) und Bedjans [2]) die beiden Gesänge über Motive aus der Joseph-Geschichte (pag. 270—330), die offenbar nichts anderes als Bruchstücke aus dem vollständigen Gedichte Ephraems darstellen (cf. pag. 7).

Einige unwesentliche Ergänzungen zu Balaeus hat Rub. Duval, la littérature syriaque, 2. Ausg. Paris 1900. pag. 337 Anmerk. 4 notiert [3]).

c) Rabulas von Edessa († 435.)

Seine syrischen Schriften finden sich, soweit erhalten, bei J. Overbeck a. a. O. pag. 210—248 und 362—378. Von seinen

---

[1]) Lamy a. a. O. III pag. XXXVIII, IV pag. XLVIII.

[2]) Bedjan a. a. O. pag. VII—IX.

[3]) R. Duval erwähnt unter anderem die von Bickell gefertigte lateinische Übersetzung eines Hymnus des Balaeus auf den hl. Faustin. Der Originaltext dieses Gedichtes ist von Bickell in der Zeitschr. der deut. morgenld. Gesellsch. Bd. XXVII (1873) pag. 599, 600 veröffentlicht.



Briefen, die in griechischer Sprache abgefaßt waren, sind nur wenige unbedeutende Fragmente, teils syrisch (ed. Overbeck), teils lateinisch übrig.

d) Isaak von Antiochien († ca. 460).

Einige Proben aus seinen Werken hat P. Zingerle veröffentlicht in den Monumenta syriaca ex romanis codicibus collecta (Vol. I Oeniponti 1869. pag. 13—20) und in der Chrestomathia syriaca (Romae 1871. pag. 299—306, 387—416), sowie in deutscher Übersetzung: Theologische Quartalschrift 52. Jahrg. Tübingen 1870. pag. 92—114.

Eine Gesamtausgabe hat G. Bickell unternommen: S. Isaaci Antiocheni, Doctoris Syrorum, opera omnia ex omnibus, quotquot exstant, codicibus manuscriptis cum varia lectione syriace arabiceque primus edidit, latine vertit, prolegomenis et glossario auxit Gustavus Bickell. Bis jetzt sind 2 Bände erschienen, Gissae 1873 und 1877.

3. Andere syrische Quellen.

a) Das von A. Smith-Lewis aus einer Handschrift des Katharinenklosters auf dem Sinai herausgegebene Kanonsverzeichnis in Studia Sinaitica No. 1, Catalogue of the syriac M. S. S. in the convent of S. Catharine on Mount Sinai compiled by Agnes Smith-Lewis. London 1894. No. 10, pag. 11—14.

Die Handschrift wird dem neunten Jahrhundert zugewiesen. Die Liste der biblischen Bücher stellt einen Zustand dar, wie er sich, wenn unsere Untersuchung das Rechte trifft, ca. 400 in den syrischen Kirchen gefunden hat.

Wir bieten von diesem Verzeichnis eine deutsche Übersetzung auf pag. 34, 35.

b) Die Peschittha.

Leider wissen wir über die Entstehung der syrischen Vulgata nur sehr wenig. War doch die Peschittha bisher fast ausschließlich Gegenstand der Bemühungen der Textkritiker. So ist uns heute noch unbekannt, wann die Übersetzung verfertigt ist, und wo wir ihre Heimat suchen müssen, wer sie abgefaßt hat, und wieviel Hände an ihr tätig waren. Und manche



andere Frage steht in gleicher Weise noch offen. Mit Bestimmtheit kann man wohl nur sagen, daß sie in der Gestalt, in der sie sich uns heute darstellt, d. h. mit drei katholischen Briefen und ohne die Offenbarung, gegen Ende des vierten Jahrhunderts existierte und da, wo Syrisch die Sprache des Gottesdienstes war, autoritative Geltung zu fordern begann. Unbedenklich darf man behaupten, daß ihren Ansprüchen nicht sogleich von allen Seiten Genüge geleistet worden ist. Und ebenso sicher erscheint, daß sie damals schon eine Phase der Entwickelung hinter sich hatte.

Die heute noch brauchbarste Ausgabe des syrischen Neuen Testamentes nach der Peschittha ist die von Johann Leusden und Carl Schaaf, Novum Domini nostri Jesu Christi Testamentum syriacum cum versione latina. Secunda editio. Lugduni Batavorum 1717.

Das Testamentum Domini nostri Jesu Christi [nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit Ignatius Ephraem II. Rahmani, Patriarcha Antiochenus Syrorum. Moguntiae 1899] kann in der Gestalt, wie es uns heute vorliegt, kaum vor der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts fertiggestellt worden sein, kommt also für uns nicht mehr in Betracht.

II. Schriften griechisch schreibender Syrer.

1. Die Werke des Eusebius von Emesa († ca. 360) heranzuziehen, müssen wir uns leider versagen, da unter den maßgebenden Forschern keine Einigkeit darüber erzielt werden kann, welche Schriften diesem Kirchenlehrer zuzuweisen seien. Und die zwei allgemein anerkannten Bruchstücke in Theodorets Eranistes (ed. Schulze IV pag. 258—62) bieten uns in ihrer Kürze nichts.

2. Titus von Bostra († ca. 375) hat vier Bücher gegen die Manichäer geschrieben, von denen die zwei ersten und ein kleiner Teil des dritten in der griechischen Ursprache erhalten sind.

Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece e recognitione Pi. Ai. de Lagarde. Berlin 1859. Bei Migne, Patrol. ser. gr. XVIII pag. 1069—1264.

Das Ganze liegt in einer syrischen Übersetzung vor, die von de Lagarde herausgegeben wurde.

Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace P. A. de Lagarde edidit. Berlin 1859.

Weiterhin besitzen wir von ihm eine Sammlung von Scholien zum Lukasevangelium und zum Propheten Daniel, die J. Sickenberger besorgt hat.

J. Sickenberger, Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien.

Texte und Untersuchungen XXI (Neue Folge VI). Leipzig 1901.

3. Eine Reihe von Schriften aus der Feder des Apolinarius von Laodicea ist auf uns gekommen.

a) Eine Paraphrase der Psalmen in Hexametern: Migne, ser. gr. XXIII pag. 1303—1538.

b) Bruchstücke aus Katenen bei J. A. Cramer, Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum. Oxonii 1839—44. 8 Bände; namentlich in Band II (Johannesevangelium) und Band IV (Römerbrief).

c) Exegetische Fragmente zu den Sprüchen, Ezechiel und Jesaia: A. Mai, Nova Patr. bibl. VII. Rom 1854. 2 pag. 76—80, 82—91, 128—30.

d) J. Dräseke hat seiner Abhandlung Apollinarios von Laodicea, sein Leben und seine Schriften (Texte und Untersuchungen VII 3, 4) Leipzig 1892, einen Anhang beigefügt: Apoll. Laod. quae supersunt dogmatica. Von dem hier gesammelten Material scheiden wir die Stücke No. 1, 2, 11 aus, da deren Abfassung durch Apolinarius äußerst zweifelhaft ist. Das Übrige gilt uns als Eigentum des Laodicenischen Bischofs.

e) Einige Schüler des Apolinarius haben sich literarisch betätigt; doch ist ihr Nachlaß nur gering.

α) Polemon bei J. C. L. Gieseler, Commentat. qua Monophysitarum veter. variae de Chr. persona opiniones illustr. part. II. Gott. 1838. pag. 18—20.

β) Valentin und γ) Timotheus von Berytus in der Schrift: Adversus fraudes Apolinaristarum (A. Mai, Spicileg. Roman. X 2 und Migne, ser. gr. LXXXVI 2 pag. 1948—69.).

4. Diodor von Tarsus († ca. 394). Seine uns noch erhaltenen und bisher gedruckten Werke sind die folgenden:

a) Migne, ser. gr. XXXIII pag. 1559—1628 enthält den größten Teil der Überbleibsel Diodorscher Schriftstellerei. Meist sind es exegetische Fragmente.

b) 23 lateinische Scholien zu Exodus bei J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense I. Paris 1852. pag. 269—275 sind hinsichtlich ihrer Echtheit nicht über jeden Zweifel erhaben[1]).

c) Dogmatische Fragmente in syrischer Übersetzung bei P. de Lagarde, analecta syriaca. Leipzig 1858. pag. 91—100.

d) Die reichen Exzerpte aus der Schrift contra fatum (κατὰ εἱμαρμένης) bei Photius (bibl. cod. 223. Migne, ser. gr. CIII pag. 829—877).

e) Vor kurzem hat Adolf Harnack vier pseudojustinische Schriften dem Diodor zugewiesen und diese Hypothese eingehend begründet[2]). Doch bin ich von seinen Ausführungen nicht so absolut überzeugt worden, daß ich die fraglichen Bücher als zweifelloses Eigentum Diodors ansehen könnte (pag. 79—80). Da wir aber bei unserer Frage nach dem Apostolos der Syrer nur aus absolut gesicherten Schriften Gewinn zu ziehen vermögen, dürfen wir die vier Bücher Pseudojustins in den Kreis unserer Quellen nicht aufnehmen.

5. Von den Schriften Flavians von Antiochien († 404) sind nur sehr kärgliche Bruchstücke übrig geblieben, die sich in der hallischen Ausgabe von Theodorets Werken finden (cf. unten pag. 16).

6. Johannes Chrysostomus († 407) wird zitiert nach der großen Gesamtedition, die der Mauriner B. de Montfaucon besorgt hat (Paris 1718—38, 13 Bände fol.). In späterer Zeit sind einige Ergänzungen geboten worden, die wir aber in der Regel nicht berücksichtigt haben, da sie nach Ausweis einzelner Proben

---

[1]) O. Bardenhewer, Patrologie, pag. 278.
Artikel „Diodorus“ von Semisch-Harnack in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgeg. von A. Hauck. Bd. IV 3. Aufl. pag. 674.

[2]) Diodor von Tarsus, vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen von A. Harnack. Texte und Untersuchungen z. Gesch. der altchristlichen Literatur. XXI$_4$ (Neue Folge VI$_4$). Leipzig 1901.



den aus der Hauptausgabe erhobenen Befund in keinem Punkte zu alterieren scheinen.

7. Etwas später hat Theodor von Mopsuestia gewirkt († 428). Folgende Schriften von ihm sind auf uns gekommen und bis jetzt ediert:

a) Die bis dahin veröffentlichten Schriften Theodors hat gesammelt Migne, ser. gr. LXVI pag. 10—1020. Der Band enthält:

α) einen Kommentar zu den kleinen Propheten pag. 105—632.

β) Fragmenta in Genesin, Exodum, Psalmos, Jobum, Cantic. cantic. pag. 633—700.

γ) Bruchstücke aus Kommentaren zum Neuen Testamente pag. 703—968.

δ) Fragmenta dogmatica pag. 969—1020.

ad α) Der Kommentar zu den kleinen Propheten ist auch gedruckt von A. F. V. von Wegnern, Theodori Antiocheni Mopsuest. episcop. quae supersunt omnia. vol. prim. Berlin 1834[1]).

ad β) Zu der Migneschen Sammlung der Fragmenta in Psalmos (pag. 647—696) kommen hinzu die in der Katene des Corderius[2]) zerstreuten Bruchstücke, auf die Fr. Baethgen hingewiesen[3]) und von denen er reichliche Proben mitgeteilt hat[4]).

Nach neuerlicher Mitteilung hat H. Lietzmann[5]) bedeutende Teile des Psalmenkommentars im Urtext wieder aufgefunden. Doch wird die folgende Untersuchung hoffentlich zeigen, wie gering die Wahrscheinlichkeit ist, daß ihre Herausgabe unsere Resultate im wesentlichen ergänzt oder umgestaltet.

Das von Baethgen[6]) beschriebene syrische Exzerpt aus Theodors Psalmenkommentar kommt für uns nicht in Betracht,

---

[1]) Wegnern hat seiner Ausgabe ein Stellenverzeichnis beigefügt, das jedoch keineswegs erschöpfend ist.

[2]) Expositio patrum graecorum in psalmos ed. B. Corderius. Antwerpen 1643—46, 3 Bände fol.

[3]) Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft VI (1886) pag. 261, 262.

[4]) Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft VI (1886) pag. 273—88; VII (1887) pag. 1—60.

[5]) Sitzungsberichte der königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin XVI, XVII, XVIII. 20. 3; 3. 4. 1902.

[6]) Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft V (1885) pag. 53—101

da der ursprüngliche Wortlaut hier eine recht weitgehende Bearbeitung erfahren hat.

ad γ) Die Fragmente zum Neuen Testament sind ein Abdruck der Ausgabe Fritzsches [1]), der mit lateinischer Übersetzung versehen worden ist.

Eine lateinische Übersetzung des Kommentars zu den kleinen paulinischen Briefen (Gal. Eph. Phil. Col. 1. 2. Thess. 1. 2. Tim. Tit. Phlm.) hat sich erhalten und ist zuerst vollständig von H. B. Swete herausgegeben [2]).

Der Kommentar zum Johannesevangelium ist syrisch auf uns gekommen [3]).

ad δ) Die dogmatischen Fragmente bei Migne decken sich beinahe völlig mit dem, was Swete seinem zweiten Bande als Anhang beigefügt hat [4]).

b) Als Ergänzung sind noch zwei Sammlungen exegetischer und dogmatischer Bruchstücke zu erwähnen, die in syrischer Sprache vorhanden sind.

α) P. de Lagarde, Analecta syriaca. Leipzig 1858. pag. 100—108.

β) Theodori Mops. fragmenta syriaca e cod. mnsc. brit. nitr. edidit atque in latinum sermonem vertit E. Sachau. Leipzig 1869. Hier, pag. 61—70, sind auch die bei Lagarde nur syrisch gegebenen Stücke ins Lateinische übertragen.

8. Polychronius war der Bruder des Theodor von Mopsuestia.

Nach Ad. Harnack (Prot. Realenc.[2], XII. Bd. pag. 95) darf man mit Sicherheit annehmen, daß Polychronius umfangreiche Kommentare zu Hiob, Daniel, Ezechiel verfaßt hat; anderes ist zweifelhaft.

---

[1]) O. F. Fritzsche, Theodor episc. Mops. in novum testamentum commentariorum quae reperiri potuerunt, colligit, disposuit, emendavit. Turici 1847.

[2]) Theodori episc. Mops. in epist. beati Pauli — commentarii ed. H. B. Swete. 2 Vol. Cambridge 1880 und 1882.

[3]) Commentarius Th. Mops. in evangelium D. Johannis in libros VII partitus ed. J. B. Chabot. Tom. I textus syriacus. Paris 1897. Näheres über diesen Kommentar im Journal asiatique, 9. Serie, Band IV pag. 188 bis 192. Paris 1894.

[4]) H. B. Swete, a. a. O. Bd. II pag. 290—339.

Aus den genannten Kommentaren sind Fragmente erhalten:

a) zu Hiob in der Catena graecorum Patrum in beatum Job collectore Niceta Heracleae metropolita ex duobus Mss. bibliothecae Bodleianae codicibus graece nunc primum in lucem edita et latine versa opera et studio Patricii Junii, bibliothecarii regii. Londini 1637, fol.

b) zu Ezechiel bei A. Mai, Nova Patr. bibl. VII. Rom 1854. 2 pag. 92—127.

c) zu Daniel bei A. Mai, Scriptorum veterum nova coll. I. Rom 1825. 2 pag. 105—160.

9. Die Werke des Nestorius († ca. 440) ließ Kaiser Theodosius II. verbrennen. So kann es nicht wundernehmen, daß nur wenig davon erhalten ist. Was übrig geblieben, findet sich in der Hauptsache bei Marius Mercator († nach 451). Dieser leidenschaftliche Verteidiger der orthodoxen Lehre hat eine Reihe von Schriften griechischer Häresiarchen durch möglichst getreue Übersetzung Lesern lateinischer Zunge zugänglich gemacht und dadurch vor dem Untergange bewahrt. So übertrug er auch eine Anzahl von Schriften, Briefen und Predigten des Nestorius oder doch Exzerpte aus solchen.

In den Werken des Marius Mercator[1]) sind folgende Schriften des Nestorius erhalten:

a) In der Sammlung von varii Sermones impii Nestorii de incarnatione domini nostri Jesu Christi, e Graeco versi, cum eiusdem Nestorii et Cyrilli epistolis et capitulis a sancto Cyrillo de diversis Nestorii libris excerptis bei Migne, ser. lat. XLVIII pag. 753—864 (mit Auswahl), 897—904 (Bal., pag. 52—119):

---

[1]) Ich zitiere Marius Mercator nach der Ausgabe von Migne, ser. lat. XLVIII. Leider ist hier die mangelhafte Edition von Garnerius (1673) zu Grunde gelegt. Garnerius hat keinen Anstand genommen, den von den beiden einzigen Handschriften übereinstimmend gebotenen Zusammenhang in willkürlicher Weise zu durchbrechen, sermones selbst zu komponieren und unter die Übersetzungen des Mar. Merc. solche von anderen Autoren einzureihen, ganz wie es ihm passend schien; und Migne hat all das mitgemacht. In Klammern füge ich die Seitenzahlen der besseren Ausgabe von Baluzius (1684) bei; eine Kapiteleinteilung fehlt hier.

Vergl. den Artikel in Prot. Realenc.[3], XII. Bd. pag. 342—44: Marius Merc. von Wagenmann-Krüger.



α) Sermones V de incarnatione seu adversus Dei genitricem Mariam. Migne, pag. 757—763, 789—801, 782 bis 785, 848—862, 862—864 (Bal., pag. 53—90).

Migne hat nach Garnerius zwar 13 Sermones über denselben Gegenstand; aber die acht, welche nicht in den Handschriften und bei Bal. stehen (Nr. 2, 3, 5, 6, 8, 9, 10, 11), sind in der Hauptsache aus den von Marius Mercator übersetzten Exzerptsammlungen aus den Schriften des Nestorius bei Migne, pag. 886 bis 892, 897—904. (Bal., pag. 201—210, 109—119) komponiert (cf. unten).

β) Ein Brief des Nestorius an Cyrill. Migne, pag. 818 bis 827 (Bal., pag. 90—96). Von den drei anderen Briefen, die Garnerius (Migne) bietet, scheint einer (pag. 804) gar nicht in den Handschriften zu stehen; die zwei anderen pag. 841—848 gehören offenbar nicht in diese Sammlung hinein.

γ) De diversis Nestorii libris vel tractatibus excerpta ab episcopo Cyrillo capitula. Migne, pag. 897—904 (Bal., pag. 109—119).

b) In der Schrift: De Nestorii blasphemiarum Capitula XII bei Migne, pag. 909—932 (Bal., pag. 142—170) die 12 an Cyrill gerichteten Gegenanathematismen des Nestorius.

c) Nestorii tractatus contra haeresim Pelagii seu Coelestii. Migne, pag. 183—214 (Bal., pag. 119—130).

d) Eine Sammlung von Exzerpten aus des Nestorius Schriften, die dem Konzil von Ephesus vorgelegen hat. Migne, pag. 886—892 (Bal., pag. 201—211).

e) Zwei Briefe des Nestorius an Papst Coelestin. Migne, pag. 841—844, 845—848, nochmals abgedruckt pag. 181 bis 184. Die zwei Briefe des Nestorius, die pag. 173—81 geboten werden, sind nicht von Mar. Mercator übersetzt (Bal., pag. 355, 356 und 131).

Andere Reste der Schriftstellerei des Nestorius sind erhalten bei Mansi, acta conciliorum Bd. IV, V, VI, VII, IX und in dem sogen. Synodikon (ed. Lupus 1642, auch in der hallischen Ausgabe der Werke Theodorets, Bd. V pag. 608 ff.)

10. Die Schriften Theodorets von Kyros († 458) sind zitiert nach der umfassenden Ausgabe von J. L. Schulze und J. A. Noesselt. Halle 1769—74, 5 Bände.

Eine Nachlese aus der Korrespondenz Theodorets hat gehalten Johannes Sakkelion, Θεοδωρήτου ἐπιστολαὶ . . . ἐκ Πατμιακοῦ χειρογράφου πρῶτον ἐκδιδ. Athen 1885.

Die folgenden Schriften, als deren Heimat allgemein Syrien angesehen wird und deren Entstehungszeit unsere Periode ist, rühren von unbekannten Verfassern her.

11. Die pseudoignatianischen Briefe zitieren wir nach der Ausgabe von Theodor Zahn: Ignatii et Polycarpi epistulae martyria fragmenta. Lipsiae 1876.

12. Die apostolischen Konstitutionen hat P. de Lagarde ediert: Constitutiones Apostolorum P. de L. edidit. Lipsiae, Londini 1862.

13. Schließlich würden als Quellen noch in Betracht zu ziehen sein die Kundgebungen, Briefe, Predigten und Erlasse der Bischöfe aus den syrischen Kirchen, die sich bei Mansi, Acta conciliorum Bd. IV, V, VI, VII finden. Im letzten der Bände (pag. 241—250) ist auch der Brief des Ibas von Edessa an den Bischof Maris abgedruckt.

Über die Anlage des Ganzen nur wenig Worte: die vier Bestandteile des Apostolos sollen nacheinander den Gegenstand der Untersuchung bilden: Apostelgeschichte, Paulusbriefe, katholische Briefe, Offenbarung.

Der erste wie der letzte Teil zerfällt sinngemäß in zwei Hälften, wenn wir die beiden uns hier allein interessierenden Fragen aufwerfen: 1. Finden wir in den Quellenschriften die betreffenden Bestandteile unserer Bibel mit kanonischer Dignität ausgestattet? und 2. haben etwa apokryphe Schriften dieser Gattungen neben der Apostelgeschichte des Lukas und der Apokalypse des Johannes bei jenen Syrern den Wert heiliger Bücher?

Bei den Paulusbriefen ergeben sich von selbst einzelne Unterabteilungen: Die Gemeindeschreiben und Pastoralbriefe, der Philemonbrief, der Brief an die Hebräer, apokryphe Paulusbriefe.

Erwägungen praktischer Natur lassen für die katholischen Briefe eine Gliederung anderer Art zweckmäßig erscheinen. Hier stoßen wir nämlich auf solch verschiedenartige Gruppierungen, daß es sich nicht empfiehlt, die Briefe nacheinander zu behandeln. Häufige Wiederholungen würden dann gar nicht zu vermeiden sein.

Es werden vielmehr die einzelnen Autoren, nach ihrer engeren Heimat geschieden, zu Worte kommen. Quellenschriften, die Gleiches oder Ähnliches bezeugen, nehmen wir zusammen. Im übrigen gibt bei der Reihenfolge die Chronologie den Ausschlag.

Apostelgeschichten.

So sehr unsere biblische Apostelgeschichte den Textkritiker interessieren mag, so wenig Probleme bietet sie dem

Kanonshistoriker. Zu der Zeit, von welcher wir reden, hat sie längst überall in der Christenheit Heimatsrecht im Neuen Testamente erworben. Sie wird gern zitiert und ist — auch in der syrischen Kirche — mehrfach ausgelegt worden.

Es kann nicht der Zweck dieser Abhandlung sein, alles zusammenzutragen, was sich an Notizen aus apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden in unseren Quellen findet. Denn es handelt sich hier nur um den Bestand des Kanons. Die Tatsache aber, daß ein Schriftsteller gelegentlich Kenntnis apokrypher Bücher zeigt, beweist keineswegs, daß er sie in seiner Bibel las. Und die bloße Bekanntschaft der Syrer mit der apokryphen Literatur zur Geschichte der Apostel ist an sich schon so wahrscheinlich, daß sie der Begründung im Detail gar nicht bedarf. R. A. Lipsius hat in seinem Buche über die „apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden“ (Braunschweig 1883—90) Material in ziemlichem Umfange beigebracht, das mit Hilfe der vorzüglichen Register leicht zugänglich ist.

Erwähnenswert scheint mir nur eine Stelle, die sich bei Rabulas von Edessa findet. Overbeck hat a. a. O. pag. 231—38 einen Brief des Rabulas an den Bischof Gamalinus von Perrha abgedruckt. Der edessenische Kirchenfürst rügt darin Unregelmäßigkeiten, die in einem Kloster der genannten Gegend vorgekommen sind. Vor allem trifft sein Tadel das unwürdige Verhalten der Klosterleute bei der Feier der Eucharistie und den Luxus, den sie sich bei ihren Mahlzeiten gestatten. Er stellt ihnen die Apostel Petrus und Paulus als Muster hin mit folgenden Worten (pag. 236 Zeile 25 bis pag. 237 Zeile 12):

„Sie sollten dann doch von dem Haupte der Apostel, Petrus, lernen, was seine Speise gewesen; denn deutlich ließ er erkennen, womit er sein irdisches Leben fristete. Als nämlich sein Jünger, der auserwählte Clemens, ihn darum bat, er möge ihm gestatten, allein den Dienst bei ihm verrichten zu dürfen, da sagte er (Petrus) zu ihm, indem er seinen Eifer lobte und über die eigene Speise scherzte: wer könnte wohl die Last dieser ganzen Dienstleistung alleine tragen? Essen wir nicht beständig Brot und Oliven und — wenn es sich zufällig so trifft — Küchenkräuter?

„Auf der andren Seite haben sie sich auch an Paulus, dem Verkündiger der Wahrheit, kein gutes Beispiel genommen. Denn

auch dieser ließ wegen der Größe seiner Bedürftigkeit seine Tunika verkaufen, und es steht geschrieben, daß sie von dem Erlöse nur Brot und Küchenkräuter einkauften und ihm brachten.“

Die Szene zwischen Petrus und Clemens ist den Clementinen entnommen (Cl. Homilien ed. de Lagarde. Lipsiae 1865. pag. 122, l. XII, cp. 6; Recognitionen, l. VII, cp. 6; vergl. auch Clementis Romani Recognitiones syriace ed. P. de Lagarde. Lipsiae, Londini 1861. pag. 148 Zl. 16).

Bei weitem wichtiger ist es zu erfahren, woher die andere Erzählung stammt, die mit „es steht geschrieben“ eingeleitet wird. Denn diese Einführungsformel ist durchaus für Schriftzitate reserviert[1]) und weist deshalb die betreffende Erzählung einem kanonischen Buche zu.

Ich halte es für ausgemacht, daß wir hier die Thekla-Akten vor uns haben. Dieses Apokryphon ist früh ins Syrische übertragen worden und hat dem Rabulas jedenfalls schon in seiner Muttersprache vorgelegen. Der syrische Text ist gedruckt und ins Englische übersetzt von W. Wright[2]).

I pag. ܩܡܗ — ܩܡܚ (= II pag. 129, 130) erzählt, wie Paulus, während die Thekla auf wunderbare Weise von dem Flammentode errettet wird, mit der Familie des Onesiphorus

---

[1]) ܟܬܝܒ = scriptum est führt Schriftzitate ein. So im „Testament des Ephraem“ (ed. Overb., pag. 145): Von Ehebrechern und Buhlen steht geschrieben (ܟܬܝܒ), daß Gott sie richtet = Hebr 13 4. Isaac. Ant. op. omn. (ed. Bickell), II pag. 328: Es steht geschrieben (ܟܬܝܒ), daß Ihr dem Vogel gleichen sollt. Seid wie er in allen Stücken ohne Sorge und ohne Samen (= zu säen). Hört auf den Befehl Christi! Gemeint ist Matth 6 26. Rabulas (ed. Overb., pag. 218): Nur die Kranken dürfen ein wenig (Wein) gebrauchen, wie geschrieben steht (ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ). Anspielung auf 1 Tim 5 23.

Vergleiche auch: Testament des Ephraem (ed. Overb.), pag. 143: Rm 3 19; Th. v. Mopsuestia, Komm. z. Joh.-Evgl. (ed. Chabot), pag. 86: 1. Kor 15 43; Isaac. Ant. Op. omn. (ed. Bickell), I pag. 44, 132; II pag. 62, 198, 302 und sonst sehr oft.

[2]) Apocryphal Acts of the Apostles, edited from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries by W. Wright, 2 Tom. London 1871. I pag. ܩܟܚ — ܩܣܛ der syrische Text. II pag. 116—145 die Übersetzung. Vergl. auch R. A. Lipsius, a. a. O. 2 1 pag. 437—443, namentlich pag. 440.

in einem Grabmal fastet. Nach mehrtägigem Fasten haben die Jünglinge Hunger und sagen das dem Apostel. Da zieht dieser seine Tunika aus und schickt einen Knaben fort, sie zu verkaufen und für den Erlös Brot einzuhandeln. Der Knabe geht und kommt zurück mit fünf Broten, Küchenkräutern, Wasser und Salz.

Man kann nicht daran zweifeln, daß es diese Geschichte ist, auf welche Rabulas mit „es steht geschrieben“ hinweist. Es wäre voreilig, auf die eine Stelle die feste Behauptung gründen zu wollen, daß die Thekla-Akten einen Platz in seinem Neuen Testamente eingenommen hätten. Bemerkenswert bleibt sie immerhin.

Und es ist wohl sicher, daß man im fernen Osten — gedeckt durch die fremde Mundart — seinen Liebhabereien für allerlei apokryphe Geschichten weit leichter nachgeben konnte als in Gegenden, wo die griechische Sprache allgemein im Gebrauche war.

Es wäre durchaus nichts Unbegreifliches, wenn die Vorliebe für die Thekla-Akten in gewissen Teilen Ostsyriens bis zur Aufnahme derselben in die Bibel geführt hätte. Dort mag Rabulas sie kennen und schätzen gelernt haben.

Über die Korrespondenz des Pseudopaulus mit den Korinthern, die mit jenen Akten ursprünglich ein Ganzes bildete, wird später zu handeln sein, cf. pag. 31—33.

Paulusbriefe.

a) Die 9 Gemeindeschreiben und die 3 Pastoralbriefe.

Daß alle Syrer unserer Epoche, die östlichen wie die westlichen, in der Anerkennung der neun Gemeindeschreiben und der drei sog. Pastoralbriefe als kanonisch übereinstimmen, ist nichts Wunderbares. Diese Bücher sind zu gleicher Zeit in das syrische Neue Testament aufgenommen worden. Als ein einheitliches Corpus hat man alle zwölf zusammen rezipiert. Daß der erste Timotheusbrief in dem Kanonsverzeichnis vom Sinai fehlt, ist sicher nur ein Schreibversehen.

Es mag hier auf sich beruhen bleiben, wer den Syrern das Material zur Vervollständigung ihres Urkanons geboten hat, ob

Rom, wie Zahn glaubhaft machen will, oder die griechische Nachbarschaft, wie es weit wahrscheinlicher ist. Denn im Jahre 350 war die Ergänzung — wenigstens was unsere zwölf Briefe anlangt — längst perfekt. Irgend welcher Unterschied in der Wertung etwa der Gemeindeschreiben gegenüber den Privatbriefen, läßt sich nirgends konstatieren. Alle sind absolut göttliche Schriften und haben denselben Anspruch auf Autorität, die gleiche Beweiskraft. Und bezüglich keines der Briefe äußert die Kritik Zweifel, ob der Apostel Paulus wirklich der Verfasser sei.

b) Der Philemonbrief.

Der Philemonbrief, der in der ganzen Christenheit, im Morgen- wie im Abendlande um die Mitte des vierten Jahrhunderts längst ein fester Bestandteil der Bibel ist, scheint in gewissen Teilen Syriens — um nicht zu viel zu sagen — im Anfange unserer Periode der kanonischen Dignität entbehrt zu haben.

Wenigstens wird bei Ephraem dieses paulinische Schreiben niemals zitiert. Das wäre bei seiner Kürze nicht weiter verwunderlich. In ein höchst bedeutsames Licht wird die Tatsache jedoch dadurch gerückt, daß der syrische Kirchenvater in seinem Kommentar zu den Briefen des Apostels den Philemonbrief weder auslegt noch erwähnt, trotzdem er bei der Erklärung des Kolosserbriefes dazu wohl Gelegenheit hätte[1]).

Ich sehe dies als einen ausreichenden Beweis dafür an, daß Ephraem den Brief in seiner Bibel nicht gelesen hat.

Blicken wir von Ephraem zurück auf Aphraates, den ältesten national-syrischen Kirchenvater, von dem Schriften auf uns gekommen sind († ca. 350), so zeigt sich, daß dieser den Philemonbrief ebensowenig zitiert. Da er aber seine Stellung dem Schreiben gegenüber nirgends weder direkt noch indirekt klar zu erkennen gibt, ist es schwer mit Bestimmtheit zu sagen, ob er eine heilige Schrift in ihm gesehen hat. Auch Theodor von Mopsuestia, der sich ausdrücklich zum Verteidiger unseres Briefes aufwirft, zitiert ihn, soviel ich sehen kann, in seinen uns noch erhaltenen Werken nicht.

---

[1]) Th. Zahn, Grundriß, pag. 48 Anmk. 8.

Das Kanonsverzeichnis vom Sinai enthält den Philemonbrief, und je mehr sich die Peschittha allgemeine Geltung erringt, desto gründlicher muß der Zweifel an seinem göttlichen Ursprung schwinden.

Die maßgebenden Häupter des griechischen Syriens scheinen von Zweifeln an den Ansprüchen des Philemonbriefes auf kanonische Autorität niemals bewegt worden zu sein. Wenigstens findet sich keine Spur davon, daß sie das verwerfende Urteil gebilligt und unseren Brief aus ihrem Neuen Testamente ausgeschlossen hätten. Wenn sich in den spärlichen Überresten der Schriftstellerei eines Diodor, Polychronius und Nestorius kein Zitat aus unserem Brief findet, so kann das bei seiner Kürze und der Anspruchslosigkeit seines Inhaltes nicht weiter wundernehmen. Theodor, Chrysostomus und Theodoret aber haben uns Kommentare zum Philemonbrief hinterlassen. Sie sind darin einig, daß der Apostel Paulus der Verfasser sei; und die beiden ersten haben für die kanonische Würde des Briefes eine Lanze gebrochen. Wen sie als Angreifer im Auge haben, ist nicht genau zu sagen. Es waren Stimmen mit der Erklärung laut geworden, man brauche sich mit diesem Briefe nicht weiter abzugeben, da er nur einen ganz unbedeutenden Vorgang erzähle und eine einzelne Person betreffe, somit also nichts aus ihm zu lernen sei. Erwägungen solcher Art hatten bis zu dem Urteil geführt, daß die Einreihung des Schreibens unter die Apostelbriefe unnötig und verkehrt wäre (Chrysost., op. XI pag. 774).

Das ist ganz die Stellung jener Männer, die Hieronymus in der Vorrede seines Kommentars zum Philemonbrief bekämpft, zu unserem Briefe.

Weder der Ton der Polemik bei Theodor und Chrysostomus noch die Worte des Hieronymus lassen vermuten, daß es sich um die Dämpfung eines Irrtums handelt, der größere Kirchengemeinschaften ergriffen hat. Hieronymus selbst gibt zu, daß in toto orbe cunctae ecclesiae den Brief annehmen. Das ungünstige Urteil „mancher Alten“ scheint in der Gegenwart also nur von wenigen geteilt zu werden.

Diese beschränkten Kreise — es waren wohl einzelne „studierende“ Theologen mit ihrem mehr oder minder großen Anhang — mögen in Westsyrien, im Gesichtskreis von Antiochien

und ebenso in Ostsyrien zu suchen sein. Als bedeutenderen Vertreter ihrer Anschauung kennen wir mit Namen nur noch den Ephraem.

Es ist kaum zu glauben, daß hinter diesem Kirchenlehrer das ganze (östliche) Syrien gestanden habe, und daß er als Repräsentant einer alten Tradition anzusehen sei.

Wenn die (Ost-)Syrer, denen doch sicherlich der Philemonbrief zugleich mit den anderen Briefen des Paulus als heilige, apostolische Schrift dargeboten worden ist, ihn damals einstimmig ausgeschaltet haben, so bleibt es unbegreiflich, wie das kleine und unbedeutende Schreiben, das man als Glied des Corpus paulinum nicht gewollt hat, sich 150—200 Jahre später allein in den Kanon eindrängen konnte, lange bevor sich bei den Syrern das Bestreben kund gibt, ihre Bibel nach westlichem Muster zu vervollständigen.

Zudem ist, wie wir gesehen haben, Ephraem der einzige, bei dem wir das Fehlen des Philemonbriefes mit Sicherheit nachweisen können.

Ich möchte deshalb der Vermutung Raum geben, daß wir es nicht mit einer alten Überlieferung, sondern mit einem privaten Urteil zu tun haben. Angeregt mag Ephraem von anderwärts, von „den Alten" her worden sein; als Vertreter der syrischen Kirche — oder auch nur des östlichen Teiles derselben — darf man ihn wohl nicht ansehen. Diese ist über seine und seiner Parteigänger Ansicht zur Tagesordnung übergegangen.

c) Der Hebräerbrief.

Der Hebräerbrief bedarf deshalb einer besonderen Untersuchung, weil ein großer Teil der Christenheit — das Abendland — seine Ansprüche auf kanonische Würde lange Zeit nicht hat anerkennen wollen. Wenn wir uns daran erinnern, daß bezüglich der Textesgestalt des Neuen Testamentes Abendländer und Syrer sich auffallend nahestehen, so liegt die Frage nicht fern, ob wir bei den Syrern ebenfalls einen Widerwillen und daraus entspringenden Widerstand gegen dieses Schreiben konstatieren können.

Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet: der Hebräerbrief ist geradezu ein Lieblingsbuch der Syrer unserer Epoche

gewesen. Er wird gerne kommentiert. Ephraem, Theodor wie Chrysostomus und Theodoret haben ihn ausgelegt und der erste wie der letzte ihn gegen Angriffe auf seine Echtheit energisch in Schutz genommen.

Massenhaft sind die Zitate, denen wir begegnen, und nirgends regt sich ein Zweifel, ob der Apostel Paulus der Verfasser sei. Mag uns von den Werken der einzelnen Schriftsteller noch so wenig erhalten sein, trotzdem finden wir unsern Brief fast bei einem jeden. Aus der großen Fülle greife ich einige Beispiele heraus:

Ostsyrien.

Ephraem:

Com. z. Diatess., pag. 26 — Hebr 13_4: apostolus.
— pag. 215 — Hebr 4_9: alio loco dicitur.
Com. z. d. Plsbr., pag. 112 — Hebr 1_{10}: apostolus.
ed. Lamy, I pag. 166 — Hebr 10_{31}: Paulus scripsit.
ed. Lamy, III pag. 155 — Hebr 10_{31}: Paulus scripsit.
ed. Overbeck, pag. 77 — Hebr 1_{14}: beatus Paulus.
— pag. 145 — Hebr 13_4: scriptum est.

Rabulas:

ed. Overb., pag. 234, 235 — Hebr $10_{28.29}$: sanctus Paulus.

Isaak von Antiochien:

nennt Christum den „wahrhaften Hohenpriester", ed. Bick., I pag. 108.

ed. Bick., I pag. 138—162 wird ganz unverkennbar der Katalog der Glaubenshelden Hebr 11 ausgesponnen und weitergeführt. Auch die „Wolke der Zeugen" Hebr 12_1 fehlt nicht (pag. 162).

ed. Bick., II pag. 130 ist Hebr 6_{4-6} zitiert.

Westsyrien.

Titus von Bostra zitiert den Hebräerbrief öfters, ohne den Verfasser zu nennen; daß aber nach seinem Dafürhalten niemand anderes als Paulus ihn geschrieben hat, beweist ed. Sickenbg., pag. 201 — Hebr 6_5: ὁ Παῦλος λέγει.

Apolinarius von Laodicea:

ed. Draes., pag. 380 — Hebr $2_{3.4}$. } Παῦλος γράφει ἐν τῇ πρὸς
— Hebr 3_{7-11}. } Ἑβραίους ἐπιστολῇ.
pag. 383 — Hebr 1_1.

Cramer, Caten. zum Johannesev., pag. 333 — Hebr 1_{3}: ὁ Παῦλος ἀπαύγασμα αὐτὸν καλεῖ.

— Caten. zum Römerbrief, pag. 36 — Hebr 11_{1}.

Diodor von Tarsus:

Migne, ser, gr. XXXIII pag. 1622 — Hebr 6_{18}: ἀπόστολος.
pag. 1623. 24 — Hebr 12_{2}: ἀπόστολος.
pag. 1628 — Hebr 3_{13}: ἀπόστολος.

Chrysostomus:

Einige Beispiele aus dem ersten Bande seiner Werke müssen bei der großen Menge von Zitaten hier genügen:

pag. 220 — Hebr 11_{38}: μακάριος Παῦλος.
pag. 227 — Hebr 12_{2}: μακάριος Παῦλος.
pag. 478 — Hebr 12_{12}: Παῦλος.
pag. 483, 484 — Hebr $1_{3.7}$: ὁ Παῦλος.
pag. 487 — Hebr 11_{6}: Παῦλος.
pag. 493 — Hebr 12_{22}: Παῦλος.
pag. 497 — Hebr 2_{16}: Παῦλος.
pag. 545 — Hebr 1_{7}: ὁ Παῦλος λέγων.
pag. 571 — Hebr 10_{32}: Παῦλος.
pag. 665 — Hebr 1_{1}: Παῦλος ἔλεγεν.
pag. 669 — Hebr 5_{6}, $7_{2.4}$: Παῦλος.
pag. 686 — Hebr 11_{37}, 12_{1}: Παῦλος und sonst sehr häufig.

Theodor von Mopsuestia:

ed. Wegn., pag. 281 — Hebr 9_{13}: μακάριος Παῦλος.
ed. Fritzsche, pag. 71 — Hebr 1_{14}: ἀπόστολος.
ed. Swete, II pag. 291 — Hebr 2_{9}: apostolus.
pag. 302 — Hebr 2_{6-9}: apost. ad Hebraeos.
pag. 310 — Hebr 12_{1}: apostolus.
pag. 314 — Hebr 7_{3}: beatus Paulus u. öfter.
ed. Chabot, pag. 18 — Hebr 12_{29}: apostolus.
pag. 19 — Hebr 1_{14}: apostolus.
pag. 326 — Hebr 1_{14}: Paulus apost. u. öfter.

Vergl. Swete, I pag. 129, Zl. 12 Anmk.

Polychronius:

Catena Jun., pag. 84 — Hebr 13_{12}: scriptum est.

Nestorius:

Mansi, IV pag. 1204 — Hebr 2_{14}: apostolus.
pag. 1205 — Hebr 5_{8}: Paulus.

Mansi, V pag. 556 — Paulus ad Hebraeos, do. pag. 555, 710.
Mar. Merc., Nestor. serm. prim. de incarn. dom. nostr. 6 (Migne, ser. lat. XLVIII pag. 760. Bal., pag. 54) — Hebr 7 3: Paulus.
— Nestor. serm. prim. de incarn. dom. nostr. 12 (Migne, pag. 763. Bal., pag. 56) — Hebr 13 8: Paulus.
— Nestor. serm. secund. (Garn. = Migne septim.) de incarn. dom. nostr. 40 (Migne, pag. 798. Bal., pag. 66) — Hebr 1 2: Pls dicit ad Hebraeos.

Dazu:

— Nestor. serm. secund. (Garn. septim.) de incarn. dom. nostr. 41 (Migne, pag. 799. Bal., pag. 67).
— Nestor. serm. quart. (Garn. duodec.) de incarn. dom. nostr. 10 (Migne, pag. 855. Bal., pag. 78).
— Collect. excerpt. e libr. Nestor. oblata Patrib. Ephesin. synod. Ex quaternione VI (Migne, pag. 890. Bal., pag. 208) und andere Stellen.

Theodoret von Kyros:

Bei Theodoret ist die Fülle der Zitate aus dem Hebräerbrief eine sehr große. Ich beschränke mich daher auf einige Belege aus dem ersten Bande seiner Werke:

pag. 77 — Hebr 7 3: Παῦλος.
pag. 103 — Hebr 7 14: μακ. Π. ἐν τῇ πρὸς Ἑβρ.
pag. 110 — Hebr 11 21: θεῖος ἀπόστολος.
pag. 163 — Hebr 6 19. 20: θεῖος ἀπόστολος.
pag. 168 — Hebr 13 12: θεῖος ἀπόστολος.
pag. 197 — Hebr 13 4: θεῖος ἀπόστολος.
pag. 244 — Hebr 13 12. 13: ἀπόστ. ἐν τῇ πρὸς Ἑβρ. ἐπιστ.
pag. 313 — Hebr 2 8: ὁ θεῖος ἀπόστολος.
pag. 418, 419 — Hebr 1 5: ἀπόστολ. ἐν τῇ πρὸς Ἑβρ. ἐπιστ. usw.

Sehr belehrend ist fernerhin ein Blick auf die Stellung, welche unser Brief innerhalb der paulinischen Sammlung bei den Syrern einnimmt.

Zwar die Peschittha hat ihm entsprechend jener Ordnung, der die Hss. K L P folgen, den Platz hinter den Privatbriefen angewiesen, und dieser ist dann der übliche geworden. Und auch Theodoret hat sich von Griechen über die Stellung der Paulinen belehren lassen: er setzt den Hebräerbrief vor die Pastoralbriefe.

Beide aber sind nicht Repräsentanten des ursprünglichen syrischen Gebrauches. Dieser ist glücklicherweise noch bei anderen Zeugen erhalten, bei Ephraem, in dem Kanonsverzeichnis vom Sinai und bei Theodor.

Daß die Reihenfolge der Briefe in der armenischen Übersetzung des Kommentars von Ephraem nicht die der Urschrift ist, kann nach Zahns[1]) Darlegungen meines Erachtens nicht mehr bezweifelt werden. Ich schließe mich ihm an, wenn er im Original die Ordnung: Galaterbr. 1. 2. Korintherbr. Römerbr. Hebräerbr. vermutet. Dieser Zählung stimmt der Verfasser des sinaitischen Kataloges bei. Mit Theodor von Mopsuestia steht es ganz ähnlich. Er führt in der Einleitung zum Philemonbrief-Kommentar den Hebräerbrief hinter Römerbrief und 1. 2. Korintherbrief auf[2]).

Der griechische Syrer gleicht seinen beiden Landsleuten darin, daß er den Hebräerbrief auf die großen Gemeindeschreiben folgen läßt. Der Umstand, daß die einen auch den Galaterbrief zu den „Hauptbriefen" rechnen, der andre aber nicht, ist von geringer Bedeutung.

Daß hier die ursprüngliche Ordnung vorliegt, welche die Peschittha und Theodoret zu gunsten der griechischen verlassen haben, ist keine Frage.

Gehen wir in die Vergangenheit zurück, so ist uns Aphraates zwar kein Zeuge für die Stellung des Hebräerbriefes — seine Homilien bieten keine Gelegenheit, sich darüber zu äußern — wohl aber teilt er die Ansicht seiner später lebenden Landsleute über den Verfasser.

Wir haben überhaupt keine Quelle, die uns Anlaß zu der Vermutung geben könnte, daß unser Brief in der paulinischen Sammlung der Syrer jemals gefehlt habe. Die ursprüngliche Reihenfolge der Briefe in ihrem Kanon ist ein „sehr starker Ausdruck der Überzeugung von der paulinischen Herkunft des Hebräerbriefes." Warum soll sie in Syrien nicht ebenso wie in Ägypten schon sehr früh mächtig gewesen sein?

---

[1]) Neue kirchl. Zeitschr. XI (1900) pag. 798, 799. cf. Rendel Harris, four lectures, pag. 21.

[2]) Swete, I pag. 76, Zl. 10 Anmk.; II pag. 259.

Die Stärke dieser Überzeugung, die ihren Ausdruck in der Vorliebe findet, die der Brief genießt, erklärt sich am besten durch die Annahme, daß er von jeher in dem paulinischen Corpus, und damit in dem Neuen Testamente Syriens gestanden hat; „von jeher“, d. h. seit überhaupt einer Sammlung von Briefen der Bibel einverleibt worden ist.

Natürlich hat dann die syrische Christenheit den paulinischen Briefkanon nicht von Rom her empfangen, und die Doctrina Addai befindet sich im Irrtum, wenn sie von „den Briefen des Paulus“ redet, „die uns Simon Petrus aus der Stadt Rom sandte“ [1]).

Th. Zahn zwar meint, daß die Bemerkung der Doctrina Addai die sagenhafte Einkleidung einer geschichtlichen Erinnerung sei. Seiner Ansicht nach haben die Syrer die Paulusbriefe von Rom her erhalten. Er stützt seine Auffassung neben anderem durch die Beobachtung, daß der Text der Paulinen bei Aphraates und Ephraem häufig von dem der Peschittha abweicht und mit dem abendländischen Verwandtschaft zeigt. Sodann weist er vor allem darauf hin, daß die ursprüngliche Reihenfolge der paulinischen Briefe bei den Syrern die des Marcion sei. Er glaubt, dies merkwürdige Faktum nur so erklären zu können, daß ein mit Marcion bekannter Mann — aller Wahrscheinlichkeit nach Tatian, der zu gleicher Zeit wie jener in Rom wirkte — den Syrern die Paulusbriefe gebracht habe. Natürlich muß dann der Hebräerbrief, den Marcion in seinem Neuen Testament ja nicht besaß, erst später in die syrische Bibel eingeführt worden sein und hat nicht von Anfang an ihrem Briefkanon zugehört.

Aber gegenüber dem Tatbestande, daß unsere sämtlichen Quellen den Hebräerbrief als paulinisch kennen, ihn in hervorragender Weise werten, und seine Stellung ursprünglich hinter den großen Gemeindeschreiben war, will das feine Kalkül Zahns meines Erachtens nicht viel besagen.

Doch selbst, wenn er im Rechte ist mit seiner Anschauung [2]), daß der Platz des Hebräerbriefes innerhalb der paulinischen Sammlung der syrischen Kirche anfänglich leer gestanden hätte, so ist jedenfalls um die Mitte des vierten Jahrhunderts die letzte

---

[1]) The doctrine of Addai, the Apostle, ed. George Phillips. London 1876. pag. 44 (ܡܕ).

[2]) Th. Zahn, Grundriß, pag. 51, 52.

Spur der Erinnerung daran geschwunden: der Hebräerbrief gilt als göttliche Schrift; sein Verfasser ist der selige Apostel Paulus.

d) Apokryphe Paulusbriefe.

α) Der Laodicenerbrief.

Unter den pseudopaulinischen Schreiben hat die weiteste Verbreitung ein Brief des Apostels an die Gemeinde von Laodicea gefunden; und an manchen Orten ist er in die Bibel aufgenommen worden.

Ob dieser Brief auch in der syrischen Kirche unserer Periode irgendwo kanonische Dignität besessen hat, das zu unterscheiden, fehlen uns heute die Mittel. Wenn unsere Quellen überhaupt von ihm reden, tun sie es in ablehnendem Sinne, ob und in wie weit als Antwort auf Regungen, die sich in ihrer Umgebung breit machen, entziehen sich der Kenntnis.

Theodor sucht der Anerkennung des Apokryphons durch eine neue Auslegung von Kol 4_{16} den Boden zu entziehen. Er hat eingesehen, daß der Brief nur dieser Stelle seine Existenz verdankt, und findet sich mit ihr durch die Erklärung ab, es sei da keineswegs die Rede von einem Briefe des Apostels an die Gemeinde von Laodicea, sondern vielmehr von einem Schreiben der Laodicener an Paulus (ed. Swete, I pag. 310, 311).

Theodoret ist seinem Lehrer gefolgt (Op. III pag. 501).

Dieselbe Deutung von Kol 4_{16} erwähnt Chrysostomus als die Meinung „einiger Leute", ohne jedoch entschieden und klar Stellung zu nehmen (Op. XI pag. 413)[1]).

Daß die genannten Theologen den Laodicenerbrief in ihrer Nähe geachtet und geschätzt sehen, ist wohl nicht zu bezweifeln. Ob sich die Achtung aber irgendwo bis zu dem Wunsche, das Apokryphon in den Kanon aufzunehmen, verdichtet hat, können wir nicht mehr entscheiden.

Ephraem hat in seinem Kommentar Kol 4_{16} keiner Erklärung für wert erachtet, wie er überhaupt Kol 4_{9-17} gänzlich übergeht. Auch bei der Erwähnung der Laodicener Kol 2_1 verliert er kein Wort über einen Brief, den der Apostel einmal an

---

[1]) Vergl. Swete, I pag. 310, Zl. 7 Anmk.
Th. Zahn, Geschichte, 2_2 pag. 267—69, 581.

sie gesandt hat oder haben soll. Es ist wahrscheinlich, daß der Laodicenerbrief seinem Gesichtskreis völlig fern lag. Wissen wir doch von einer Übersetzung desselben ins Syrische gar nichts.

Dafür hat bei ihm ein anderer apokryphischer Paulusbrief in der Bibel gestanden.

β) Der dritte Korintherbrief.

Der älteste Zeuge unserer Epoche, Ephraem, läßt uns wissen, daß in dem Neuen Testament seiner Kirche ein dritter Korintherbrief — besser eine Korrespondenz zwischen Paulus und den Korinthern — einen Platz eingenommen habe. Er selbst legt in seinem Kommentar dieses Schriftstück gerade so wie die allgemein verbreiteten Paulusbriefe aus. Und kein Wort erweckt den Anschein, als zolle er dem dritten Korintherbrief geringere Achtung als den beiden anderen.

Ephraem klagt die Anhänger des Bardesanes an, daß sie dem Briefe die Aufnahme in ihren Apostolos verweigert hätten [1]). Offenbar sieht er das als eine Eigentümlichkeit des Häretikers an, weiß also von rechtgläubigen Gemeinden, die den fraglichen Brief ebenfalls nicht kennen oder nicht anerkennen, wie es scheint, nichts. Hierdurch wird es so gut wie gewiß gemacht, daß unser Brief bereits seit einiger Zeit kanonisches Ansehen in der Kirche der (Ost-)Syrer genossen hat. Möglicherweise hat schon Aphraates ihn zitiert. Ausmachen läßt sich das nicht, da die bisher beigebrachten Stellen nicht streng beweisend sind [2]).

---

[1]) Ephraem, Komment. zu den Plsbr., pag. 118.

Th. Zahn, Geschichte, 2_2 pag. 598.

P. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief. Wien 1894. pag. 72.

[2]) Th. Zahn, Geschichte, 2_2 pag. 561 findet bei Aphraates ein Zitat. Ihm schließt sich Ad. Harnack an, Theologische Literaturzeitung 1892. Kol. 3 Anmk. 2. Ebenso C. Schmidt, Neue Heidelberger Jahrbücher VII (1897) pag. 221.

Dagegen spricht sich aus: P. Vetter, a. a. O. pag. 27 und Carrière-Berger, la correspondance apocryphe de St. Paul et des Corinthiens, 1891. pag. 6 Anmk. 4.

Ein anderes Zitat aus unserem Briefe bei Aphraates glaubt A. Jülicher entdeckt zu haben. Theolog. Literaturzeitung 1889. Kol 164.

Bei Ephraem scheinen sich gelegentlich Anklänge an den dritten Korintherbrief zu finden. cf. P. Vetter, a. a. O. pag. 26 Anmk. 2.

Erwägungen darüber anzustellen, wann das Apokryphon in das Neue Testament der syrischen Kirche aufgenommen worden sei, ist hier nicht der Ort. Im Jahre 350 steht die Korrespondenz im Kanon der (Ost-)Syrer.

Aber eine andere Frage drängt sich uns auf. Seit einigen Jahren wissen wir[1]), daß der sogenannte dritte Korintherbrief ursprünglich einen Teil der Paulusakten gebildet hat. Diese — oder doch den Abschnitt, der von der hl. Thekla handelt — fanden wir bei Rabulas als heilige Schrift zitiert. Ist nun der Schluß erlaubt, daß in dem Kanon von Edessa die Paulusakten in ihrem ganzen Umfang gestanden haben? Hat Ephraem auch die Erlebnisse der Thekla in seiner Bibel gelesen, umgekehrt Rabulas den Briefwechsel des Paulus? Ich weiß darauf keine Antwort zu geben. Sicher erscheint mir nur, daß Ephraem die Korrespondenz gesondert überkommen hat. Er würde sie schwerlich dem ursprünglichen Zusammenhang entnommen und dem Corpus paulinum einverleibt haben. Außerhalb des Kanons müßten die Paulusakten in ihre Bestandteile auseinandergefallen sein. Waren sie einmal in die Bibel rezipiert, so konnte weder ihr Bestand geschmälert noch das Ganze in einzelne Teile zerlegt werden, die man hier und dort einschob.

Es ist ja möglich, daß im Neuen Testament Ephraems auch der Teil der Paulusakten gestanden hat, der sich mit den Schicksalen der Thekla befaßt, beweisen läßt es sich nicht. Und lediglich die Möglichkeit ist zuzugeben, daß Rabulas den Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern als heilige Schrift betrachtete.

Wir haben leider keinen Zeugen dafür, wie lange nach Ephraem sich der dritte Korintherbrief im Kanon der Ostsyrer hat halten können, welcher Verbreitung er sich erfreute, wann er wieder verschwunden ist. Die etwa auf das Jahr 400 zurückgehende Liste der neutestamentlichen Schriften vom Sinai nennt den dritten Korintherbrief nicht (mehr?) unter den biblischen Büchern[2]).

Von den griechischen Syrern verrät kein einziger Bekannt-

---

[1]) C. Schmidt, Neue Heidelberger Jahrbücher VII pag. 118.

[2]) Über Zahns Hypothese (N. kirchl. Zeitschrift XI pag. 800, 801) vergl. den folgenden Abschnitt.

schaft mit unserer Schrift, geschweige daß er Zeuge für ihr kanonisches Ansehen ist. Sie hat bei ihnen sicherlich niemals Bürgerrecht im Kanon genossen. Und von Antiochien aus wird der Hauch der Kritik das Apokryphon auch aus der Bibel der östlichen Landsleute weggeweht haben[1]).

γ) Der zweite Philipperbrief.

Der Gedanke an die Möglichkeit, daß einmal ein apokrypher Philipperbrief neben dem kanonischen existiert und auch vorübergehend bei den Syrern, oder doch einem Teil von ihnen, im Neuen Testament eine Stelle eingenommen hat, wird hervorgerufen durch das schon mehrfach genannte Verzeichnis der biblischen Bücher, das sich auf dem Berge Sinai gefunden hat.

Daß dieser Kanon auf syrischem Boden erwachsen ist und für seine Entstehung die Zeit vor allgemeiner Einführung der Peschittha voraussetzt, hat Zahn dargetan[2]).

Ich lasse hier eine genaue Übersetzung des für uns interessanten Abschnittes über das Neue Testament folgen, indem ich Wort für Wort übertrage und mich der Zeilenabtrennung der Vorlage anschließe. Was ich hier von links nach rechts schreibe, steht im Original selbstverständlich von rechts nach links zu lesen.

Die Einleitung bildet eine Liste der siebzig Jünger, bei denen vermerkt ist, wo sie gestorben und begraben sind. Auf ein kurzes Wort über die vier Evangelisten folgt sodann der Katalog der biblischen Bücher.

Die Aufzählung der Schriften des Alten Testamentes und die Berechnung der Stichenzahl[3]), die jede derselben umfaßt, schließt mit folgenden Worten:

---

[1]) A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament. 3. 4. Aufl. 1901. pag. 438.

[2]) Neue kirchl. Zeitschrift XI (1900) pag. 794—801. Hier findet sich auch eine Übersetzung des Kanons. Ebenso: Th. Zahn, Grundriß, pag. 83, 84.

[3]) Die Stichenzahlen sind nicht mit Zahlbuchstaben, sondern mit Worten angegeben. Ich gebe die Interpunktion genau nach dem Original; eine geordnete Regelmäßigkeit ist nicht zu erkennen.

—: das ganze Testament Alte
Tausende siebzig und eins und fünfhundert 71 574
und siebzig und vier Stichen:
(dann folgt)
Evangelium
des Matthäus Stichen zwei Tausend 2 522
und fünfhundert und zwanzig und zwei ·:·
Evangelium des Markus: Stichen 1 675
tausend und sechshundert und siebzig und fünf:
Evangelium des Lukas: Stichen drei 3 083
Tausende und achtzig und drei: Evangelium
des Johannes Stichen tausend und siebenhundert 1 737
und dreißig und sieben: das ganze Evangelium:
Stichen neun Tausende und zweihundert 9 218
und achtzehn: Praxis der Apostel
Stichen zwei Tausende und siebenhundert: 2 720
und zwanzig Pauli des Apostels Brief
der Galater Stichen zweihundert und sechzig 265
fünf: der Korinther erster
Stichen neunhundert und vierzig und sechs: 946
der Korinther zweiter: Stichen
sechshundert fünfzig und drei 653
der Römer Stichen achthundert und zwanzig 825
und fünf der Hebräer: Stichen achthundert 837
und dreißig und sieben: der Kolosser 275
Stichen zweihundert und siebzig und fünf
der Epheser Stichen dreihundert 318
und achtzehn: der Philipper Stichen 318
dreihundert und achtzehn: der Philipper:
Stichen zweihundert und dreißig und fünf: 235
der Thessalonicher: erster Stichen 417
vierhundert und siebzehn: der Thessalonicher 118
zweiter: Stichen hundert und achtzehn:
an Timotheus: zweiter: Stichen 114
hundert und vierzehn: des Titus: Stichen 116
hundert und sechzehn: des Philemon: fünfzig 53
und drei: der ganze Apostel: Stichen
fünf Tausende und siebzig und sechs: Alle 5076

Schriften: die heiligen welche annimmt die Kirche
die heilige: neunzig Tausende: Stichen: 90 000

Dieses Verzeichnis enthält offenbar in den Zahlenangaben eine Reihe von Fehlern. Man vergleiche nur die Stichenzahl für das Lukasevangelium mit der dem Johannesevangelium zugeschriebenen, die des ersten Briefes an die Thessalonicher mit der des Galaterbriefes, den Hebräerbrief mit dem zweiten Korintherbrief. Auch harmonieren die angegebenen Totalsummen keineswegs mit den durch Addition der Teilposten sich ergebenden Beträgen. Doch stehen uns keine Mittel zu Gebote, die Mängel zu verbessern[1]).

Offenbar hat die Liste durch das Abschreiben stark gelitten; wie sehr, das wird besonders deutlich durch das Fehlen mehrerer Bücher dargetan. Im Alten Testamente vermissen wir den Prediger und das Hohelied. Doch wäre es immerhin denkbar, daß eine einschneidende Kritik diese Bücher absichtlich aus der Bibel entfernt hat. Es läge dann kein Versehen vor. Unbedingt abzuweisen ist dieser Ausweg aber für das Neue Testament, in dem wir vergeblich nach dem ersten Timotheusbrief suchen. Hier kann nur ein mechanisches Versehen obgewaltet haben. Daß der erste Brief an Timotheus nicht mit Bewußtsein ausgelassen ist, dafür spricht die Gewohnheit der alten Kirche.

Zudem halte ich es für gänzlich ausgeschlossen, daß jemand, der den ersten Timotheusbrief absichtlich aus der Bibel entfernt hat, bei der Aufzählung der Bestandteile seines Neuen Testamentes den einzigen Timotheusbrief ohne ein Wort der Erklärung einfach als den „zweiten" einführte[2]).

Vielleicht müssen wir auch das Vorhandensein des zweiten Philipperbriefes auf einen Lapsus des Abschreibers zurückführen.

Gewiß hat Zahn recht, wenn er eine einfache Dittographie ablehnen zu sollen glaubt. Da der erste Philipperbrief mit 318 Stichen notiert ist, der andere dagegen ihrer 235 zählt, kann an eine mechanische Wiederholung des einen Titels nicht gedacht werden. Auch dürfen wir das Rätsel nicht so lösen

---

[1]) Th. Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. XI (1900) pag. 794, 795; Geschichte, 2_1 pag. 384—408: zur biblischen Stichometrie.

[2]) Gegen Th. Zahn, Grundriß, pag. 52 Anmk. 23.

wollen, daß der Schreiber dem Philipperbrief erst eine falsche Zahl beigefügt und, um den Fehler wieder gut zu machen, das Richtige darunter gesetzt hätte; wir würden in diesem Falle erwarten, daß das Falsche irgendwie als ungültig bezeichnet wäre.

Vielleicht trifft folgende Erklärung das Rechte: Der Kopist hat den Philipperbrief gebucht und will nun die Zahl der Stichen dazu bemerken. Als er sich in dieser Absicht in seiner Vorlage zu orientieren sucht, gerät er eine Zeile zu hoch und verzeichnet die zum Epheserbrief gehörige Zahl nochmals, um von dieser Zahl an dann regelrecht weiterzuschreiben, ohne zu bemerken, daß er den Philipperbrief schon einmal auf die Liste gesetzt hat.

Dann würde der erste Philipperbrief zu Unrecht bestehen, der zweite unser kanonischer sein. Dafür spricht, daß die bei dem zweiten Briefe angemerkte Zahl ziemlich zu dem biblischen Briefe stimmt.

Die Annahme eines solchen Schreibversehens wird befürwortet:

Einmal durch die bemerkenswerte Tatsache, daß die Stichenzahl des ersten Philipperbriefes in unserem Katalog sich mit der des Epheserbriefes deckt.

Sodann dadurch, daß die beiden Briefe nicht, wie die anderen, welche paarweise auftreten (an die Korinther, Thessalonicher, auch Timotheus), die Numerierung: der erste, der zweite tragen.

Erleichtert wird das Vorkommen eines Schreibfehlers dadurch, daß die Zahl der Stichen nicht mit Zahlbuchstaben, sondern mit Worten ausgedrückt ist. Wie die Vorlage, die der Abschreiber benutzte, aussah, entzieht sich unserer Kenntnis, namentlich wissen wir nicht, ob ihre Zeilenabtrennung genau wiedergegeben ist. Wenn in der Urschrift einem jeden Brief eine besondere Reihe eingeräumt war, und es da lautete:

der Epheser Stichen dreihundert und achtzehn
der Philipper Stichen zweihundert und dreißig und fünf,

so dünkt mich, daß eine Verwechslung nicht außer dem Bereiche des Möglichen lag.

Wer dieser Erklärung keinen Geschmack abgewinnt, wird sich dazu entschließen müssen, anzuerkennen, daß unser Ver-

zeichnis neben dem kanonischen Philipperbriefe noch einen apokryphen Brief aufzählt.

Damit kann zweierlei gesagt sein: entweder verbirgt sich hinter dem „zweiten Philipperbriefe“ ein anderes uns bekanntes apokryphes Schreiben, oder wir müssen mit der Existenz eines pseudopaulinischen zweiten Philipperbriefes rechnen.

Zahn glaubt, das erstere treffe für unseren Fall zu. Er stellt die Vermutung auf, daß der zweite Philipperbrief des sinaitischen Kanons der dritte Korintherbrief der Syrer und Armenier sei[1]). Aber es fällt mir schwer, anzunehmen, daß Umdeutung, Irrtum und Verwechslung eine solche Rolle bei der Entstehung des zweiten Philipperbriefes gespielt habe, wie Zahn meint, wenn er aus einem Briefe nach Korinth einen Brief von Philippi, aus einem Briefe von Philippi einen Brief nach Philippi geworden sein läßt.

Die Analogie des Laodicenerbriefes darf nicht herbeigezogen werden. Wenn scharfsinnige Exegeten wie Theodor, denen ein Machwerk wie jenes Schreiben nicht zusagt und die sich gleichwohl mit Kol 4_{16} auseinandersetzen müssen, auf die Deutung verfallen, es sei da nicht von einem Briefe nach Laodicea, sondern vielmehr von einem Schreiben aus dieser Stadt die Rede, so ist das etwas ganz anderes, als wenn aus einem Briefe von Philippi irrigerweise ein Brief an die Philipper wird. Der Laodicenerbrief selbst ist meines Wissens niemals für ein Schreiben aus Laodicea gehalten worden.

Lehnen wir nun die von Zahn gebotene Lösung ab, so bleibt nur noch die andere möglich, daß unser Katalog wirklich einen apokryphen Philipperbrief aufführt.

Wenn Zahn meint, „daß von der Existenz eines solchen sonst jede Spur fehlt“ (pag. 799), so urteilt er meines Erachtens etwas zu hart.

Ich stelle im folgenden kurz zusammen, was mir zur Aufhellung der Frage nach einem außerkanonischen Philipperbrief dienlich zu sein scheint.

Daß der Apostel Paulus mehrmals an die Gemeinde von Philippi geschrieben hat, kann kaum bezweifelt werden. Doch

[1]) Neue kirchl. Zeitschr. XI (1900) pag. 799—801.

wissen wir nicht, wann der größere Teil dieser Korrespondenz zu grunde ging.

Es ist wohl als unmöglich anzusehen, daß zur Zeit Polykarps noch eine Mehrheit von echten Philipperbriefen vorhanden gewesen sei. Doch redet dieser in seinem Philipperbriefe (3_2) von ἐπιστολαί des Paulus nach Philippi. Daß dem Bischof von Smyrna eine Verwechslung untergelaufen, ist kaum zu glauben. Ebensowenig kann ich mich mit der Deutung befreunden, deren Hauptvertreter heute Lightfoot ist, und die auf den Nachweis hinzielt, daß die Pluralform ἐπιστολαί auch für einen einzelnen Brief gebraucht werden kann. Kap. 13_2 wird deutlich zwischen Einzahl und Mehrzahl unterschieden.

Polykarp hat entweder positive Nachrichten davon erhalten, daß Paulus mehrfach an die Gemeinde der makedonischen Hauptstadt geschrieben, oder er hat das aus Phil 3_1 erschlossen.

Daß Schlüsse dieser Art keineswegs unerhört waren, vielmehr in dem Lande und der Epoche, die den Gegenstand unserer Untersuchung bilden, gezogen worden sind, dafür ist uns Theodor von Mopsuestia ein Zeuge. Bei seiner Erklärung von Phil 3_1 wendet er sich ausdrücklich gegen eine Exegese, die aus diesem Verse einen Beleg für die Annahme eines verloren gegangenen Briefes gewinnen will. Er sagt da (ed. Swete, I pag. 231): ἑτέραν ὅτι γεγράφηκεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιστολὴν οὐδαμόθεν ἐμάθομεν.

Wie in so vielen anderen Punkten, folgt Theodoret auch in der Ablehnung des Gedankens an einen zweiten Philipperbrief seinem Lehrer. Er schreibt: οὐκ ἄλλην ἐπιστολὴν γέγραφεν (Op. III pag. 460).

Die Worte der beiden Kirchenmänner erwecken nicht den Eindruck, als widerlegten sie einen eigenen hypothetischen Einwurf, sondern sie scheinen aus äußerer Veranlassung heraus geschrieben. Und selbst wenn man darin nur einen Einwand sehen will, den sich die Theologen selbst machen und abweisen, so zeigen sie zum wenigsten, daß der damaligen Zeit eine Auslegung, die in Phil 3_1 Veranlassung genug zu der Annahme eines zweiten Philipperbriefes fand, nicht fern lag.

Was man aber tat, sobald man glaubte, eine Lücke innerhalb der paulinischen Briefsammlung konstatieren zu müssen,

das lehren uns der Laodicenerbrief, der dritte Korintherbrief deutlich: man schuf sich das mangelnde Glied selbst.

Ich halte es für sehr wohl möglich, daß ein von der oben genannten Exegese von Phil 3_1 beeinflußter Geist den Versuch gemacht hat, die Kirche mit dem ihr scheinbar fehlenden Buche zu beschenken.

Sehr stürmisch wird der Beifall nicht gewesen sein, mit dem man sein Produkt aufnahm. Immerhin mag es in Syrien eine Kirchengemeinschaft gegeben haben, die seine Rezeption in die Bibel für der Mühe wert hielt. Der Katalog vom Sinai wäre ein Dokument dafür.

Wer sich daran stößt, daß wir auf einen einzigen direkten Zeugen hin eine solche Hypothese wagen, mag bedenken, daß auch die Existenz des Alexandrinerbriefes nur von dem muratorischen Fragment direkt bezeugt wird.

Ich möchte zum Schlusse noch an eine Stelle bei Georgius Syncellus erinnern (Chron. ed. Dindorf, I pag. 651): τούτου καὶ ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Φιλιππησίους μέμνηται πρώτῃ ἐπιστολῇ εἰπών.

Vielleicht, daß angesichts des oben Ausgeführten hier doch mehr als ein Schreibversehen vorliegt?![1]) Was für Syncellus selber allerdings unglaublich erscheint, ist es möglicherweise nicht ebenso für seine Gewährsmänner.

Ich unterfange mich nicht, eine Entscheidung zu treffen. Zwei Möglichkeiten liegen vor, sich mit dem Passus des Sinai-Kataloges über die Philipperbriefe abzufinden. Entweder ist das Ganze auf einen Lapsus des Abschreibers zurückzuführen, oder aber es hat einmal einen apokryphen Philipperbrief gegeben, der auch vorübergehend — wenigstens in gewissen Teilen Syriens — einen Bestandteil der Bibel gebildet hat.

Hoffentlich werden wir auf diesem dunklen Gebiete noch heller sehen lernen.

---

[1]) J. B. Lightfoot, Saint Paul's epistle to the Philippians. 8. Aufl. 1885. pag. 142 Note 2.

E. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe. Göttingen 1897. pag. 97. Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament von H. A. W. Meyer, 8. und 9. Abtlg., 7. bezw. 6. Aufl.



Die katholischen Briefe.

Entschieden das interessanteste Kapitel unserer Untersuchung ist das über die katholischen Briefe, weil wir hier noch alles völlig unfertig sehen.

Wenn es sich bei den Paulusbriefen lediglich darum handelt, ob da oder dort dieser oder jener apokryphe Brief dem Kanon beigesellt worden ist, ob vielleicht auch der eine oder andere der kanonischen Briefe gefehlt haben mag, so ist die Fragestellung bei den katholischen Briefen eine gänzlich abweichende.

Selbst um das Jahr 400 ist der Zweifel noch nicht allgemein gehoben, ob Briefe eines anderen Autors als des Paulus überhaupt in der Bibel stehen dürfen. Und keineswegs ist man sich überall darüber klar, ob man Briefe aus der Feder anderer Apostel besitzt.

Aber auch die, welche weitherzig genug sind, nicht von vornherein alle Ansprüche nicht paulinischer Schreiben auf kanonische Geltung zu negieren, haben damit noch lange nicht alle sieben katholischen Briefe — oder auch nur die drei großen — in ihr Neues Testament rezipiert. Nur langsam und sehr allmählich konnten sich diese Briefe durchsetzen. Der Abschluß der Entwickelung fällt weit jenseits der Grenzen des von uns behandelten Zeitabschnittes.

Betrachten wir die Quellen, so hat sich bei den Syrern syrischer Zunge in unserer Periode die Peschittha mit ihren drei katholischen Briefen als einzige Autorität durchzusetzen begonnen.

Wir können aber noch konstatieren, daß sie keineswegs das Ursprüngliche bietet, sondern einen fortgeschrittenen Standpunkt einnimmt.

Zeugen der älteren Zeit, wie der Katalog vom Sinai, haben überhaupt keine katholischen Briefe. Daß sie nicht zufällig fehlen, erkennt man aus dem Schlußsatze, der die Stichenzahl aller heiligen Schriften summiert. Das sinaitische Verzeichnis stellt sich noch durchaus auf den Boden der alten Doctrina Addai sowie des Aphraates.

Wie hat sich nun Ephraem verhalten?

Zahn meint, daß sich dieser Kirchenvater mit sämtlichen katholischen Briefen einigermaßen bekannt zeigt[1]. Andere haben ähnlich geurteilt[2].

Sie sind fraglos im Recht, wenn wir die drei griechisch-lateinischen Bände der römischen Ausgabe verwerten dürfen. In ihnen finden sich in der Tat zahlreiche Zitate aus allen sieben katholischen Briefen.

Lehnen wir diese Quelle jedoch ab, so stellt sich die Sache wesentlich anders. H. Hill hat mit großem Fleiße eine Liste angefertigt, die alles enthält, was er an biblischen Anspielungen und Zitaten in Ephraems Werken zu finden meint[3]. Für die katholischen Briefe stellen, wie nicht anders zu erwarten, die griechischen Bände der großen Ausgabe das Hauptkontingent; doch auch aus den im Urtext — oder in getreuer Übersetzung — erhaltenen Schriften ist zahlreiches Material beigebracht. Dieses zu beurteilen, ist unsere Hauptaufgabe.

Zum voraus sei bemerkt, daß Hill zu einer Reihe von Seiten aus Ephraems Werken Schriftabschnitte notiert hat, bei denen es mir nicht gelungen ist, klare und unmißverständliche Berührungspunkte ausfindig zu machen[4]. Leider wird sich der Leser

---

[1]) Th. Zahn, Grundriß, pag. 53.

[2]) J. Bewer, the history of the New Testament Canon in the Syrian church. Chicago 1900. pag. 55, 56.

J. Hamlyn Hill, a dissertation on the Gospel Commentary of St. Ephraem the Syrian with a scriptual Index of his Works. Edinburgh 1896.

Aus früherer Zeit:

Caesar von Lengerke, de Ephraemi Syri arte hermeneutica liber. Königsberg 1831. pag. 4, 5.

J. M. Hassenkamp, Anmerkungen über die letzten Paragraphen des H. Hofrat Michaelis' Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes. Marburg 1767. pag. 26—70, namentlich pag. 26—44.

[3]) H. Hill, a. a. O. pag. 168, 169.

[4]) Es ist keineswegs ein leichtes Stück, aus einer Folioseite und einem ganzen Kapitel der Bibel die nicht immer deutlichen Anklänge herauszulesen. Hill würde die Beurteilung seines Materials wesentlich erleichtert haben, wenn er seinen Index genauer spezialisiert hätte. Wie die Dinge liegen, muß er es verzeihen, wenn ich vielleicht hin und wieder auf falscher Fährte bin. Schon der Umstand, daß die Berührungspunkte häufig nicht jedem klar vor Augen stehen, tut kund, wie wenig sie ge-

hier auf meine Aussage verlassen müssen, da es natürlich nicht angeht, ganze Seiten aus den Schriften Ephraems zu übersetzen und die betreffenden Kapitel der biblischen Bücher daneben zu stellen.

Ich buche als Beispiele:

ed. Mös., pag. 111 — Jak 2_{14-26}. III pag. 97 — Jakob 1_{5-8}.
III pag. 6 — 1 Petr 1_{3-12}. III pag. 538 — 1 Petr 3_{13-22}.
III pag. 83 — 2 Petr 1_{12-21}. III pag. 607 — 1 Joh 3_{13-24}.

Indem ich von derartigen Stellen absehe, möchte ich in Hills Schriftenindex folgende Klassen von Zitaten und Anspielungen unterscheiden:

1. solche, die gar nicht dem Ephraem angehören;
2. solche, die nicht aus dem Urtext geflossen sind, sondern nur in der lateinischen Übersetzung stehen;
3. solche, die eine Abhängigkeit nicht beweisen können;
4. solche, die wirklich das sind, was sie sein sollen.

Ich kann selbstverständlich hier nicht die Liste Punkt für Punkt durchgehen, sondern muß mich darauf beschränken, für jede Kategorie einige Beispiele als Belege zu geben[1]).

Ad 1. I pag. 167, wozu Hill 2 Petr 3_{8-13} anmerkt, enthält ein Scholion des Jakob von Edessa, der im siebenten und achten Jahrhundert gelebt hat († 708).

Ebenso ist I pag. 192 zwar tatsächlich Apok 17_{3} zitiert; aber auch hier haben wir den Jakob von Edessa vor uns.

Ad 2. Die dem syrischen Text der römischen Ausgabe beigefügte lateinische Übersetzung ist von solcher Beschaffenheit, daß J. D. Michaelis in seiner Abhandlung von der syrischen Sprache mit Recht darüber schreiben konnte: „Diese Übersetzung ist überaus frei geraten. Bald verstand der Übersetzer das Syrische nicht, und an anderen Stellen, die so leicht sind, daß man nicht irren kann, ist er so untreu, ganz andere Sachen zu schreiben, als im Syrischen stehen. Hier läßt er weg,

---

eignet sind, eine Anlehnung oder Bekanntschaft zu beweisen. Diese Erklärung bitte ich bei der Lektüre des Folgenden zu beachten. Ich kann mich nicht verbindlich machen, stets Hills Gedanken zu treffen.

[1]) Da sich in dem Hillschen Verzeichnis die Marginalnoten der römischen Ausgabe in der Regel wiederfinden, braucht auf diese nicht besonders eingegangen zu werden.

was Ephraem hat, und dort setzt er hinzu, was jener nicht denkt, und dies so paraphrastisch, daß man nicht sowohl Ephraem als den Übersetzer reden hört. Man muß sich also die Hoffnung vergehen lassen, ohne eigene Kenntnis der syrischen Sprache aus der ihnen beigefügten lateinischen Übersetzung auch nur die Sachen kennen zu lernen, die im Ephraem stehen."

Trotzdem hat sich Hill in einigen Fällen ganz deutlich nur von der Übersetzung leiten lassen, ohne auf das Original zurückzugehen.

Ich gebe zwei Beispiele:

a) Zu III pag. 511 notiert Hill 1 Joh 5_{18-21}, 1 Joh 2_{12-17} und 2 Joh $_{4-11}$. Ohne Zweifel folgt er den Anmerkungen am Rande der großen Ausgabe. Ich stelle eine genaue Übertragung des Grundtextes dieser Stelle den lateinischen Worten gegenüber.

Zeile 6—11 lautet wie folgt:

Lateinische Übersetzung.	Grundtext.
O anima ne eo insaniae ac dementiae devenias, ut aures occludas Domino tibi (1. Joh 2_{14}) sic alloquenti: Nolite diligere mundum, neque ea quae sunt (1. Joh 5_{19}) in mundo, totus enim in (2. Joh $_7$) maligno positus est, seducti exierunt in mundum.	Neige dein Ohr und höre den Propheten, o Seele, wenn er dir verkündet, daß du die Güter der Welt nicht annehmen sollst; siehe sie täuschen dich.

Daß hier jede Spur von 1 Joh 5_{19} und 2 Joh $_7$ fehlt, kann kaum Gegenstand einer Debatte sein. Aber es ist auch höchst unwahrscheinlich, daß Ephraem mit dem „Propheten"-Spruch 1 Joh 2_{14} meint. Die Abweichungen sind doch zu stark. Eine mit den Worten Ephraems übereinstimmende, oder wenigstens ihnen sehr nahe kommende Stelle vermag ich in der Bibel nicht zu entdecken. Ist die Gleichung: Prophetenwort gleich Schriftwort überhaupt unerläßlich, so ist vielleicht die Annahme gestattet, der Syrer habe sich geirrt und eine im christlichen Volke umlaufende Sentenz für ein Bibelzitat gehalten.

b) In III pag. 529 findet sich Hill an Apok 3_{1-6} erinnert, offenbar wiederum im Anschluß an die Randnote der römischen Ausgabe, die zu Zeile 5—7: Apk 3_3 anmerkt; mit

welchem Rechte, das zeigt eine Konfrontation der Übersetzung mit dem Urtext.

Lateinische Übersetzung.

Clementissimus dominus humanae saluti quam maxime intentus discipulos ad vigi- (Mt 24_{42}) lantiam assidue cohortabatur, quibus cum haec verba frequentissime usurpabat: Vigilate, quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit. Et rursus: Si ergo non vigi- (Apk 3_{3}) laveris, veniam ad te tamquam fur et nescies, qua hora veniam ad te.

Grundtext.

„Seid wachsam und betet!“ hat unser Herr zu seinen Jüngern gesprochen, „weil ihr nicht wißt, in welcher Stunde der Tod kommt und euch von diesem Leben der Zeit wegnimmt, daß ihr hingehet und leget dort Rechenschaft ab. So lange ihr hier seid, meine Brüder, lasset euch die Buße angelegen sein und erbittet Verzeihung.“

Ad 3. Am zahlreichsten sind die Fälle, wo sich eine gewisse Ähnlichkeit, ein schwacher Anklang konstatieren läßt, die aber meines Erachtens nicht genügen, um auch nur die Bekanntschaft des Syrers mit den angezogenen Bibelstellen wahrscheinlich zu machen.

a) Jak $1_{12-18\,(17)}$ — III pag. 626.

Jak 1_{17} (nach Weizsäcker).

.... Der Vater der Lichter, bei welchem keine Veränderung statt hat noch ein Schatten von Wandel.

Ephraem.

Nicht ist in ihm (Gott) etwas Verstörtes noch ist sein Geist unterworfen dem Widerstreite.

b) Jak $2_{14-26\,(17)}$ — III pag. 149.

Jak 2_{17}.

.... So auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er tot für sich selbst.

Ephraem.

Und wie der Leib durch die Lebenskraft der Seele Bestand hat, so ist auch die Seele, ob sie gleich ganz lebendig ist, ohne Werke doch nicht lebendig, da durch die Taten des Glaubens (nur) sie zu leben vermag. Und es legen die Schriften Zeugnis ab: der gläubige Lazarus ....

Hier weist Ephraem zwar ausdrücklich auf eine Schriftstelle hin, die seine Ausführungen bestätigen soll. Ich halte aber dafür, daß er die nun folgende Lazarusgeschichte meint. Von Jak 2 weichen seine Worte jedenfalls sehr beträchtlich ab. Die „Werke des Glaubens" sind ganz paulinisch.

c) Jak $4_{13-17\,(14)}$ — II pag. 338.

Jak 4_{14}.	Ephraem.
Dunst seid ihr, der nach kurzem Scheinen nicht mehr erscheint.	Gedenke an deinen Eingang in die Welt und andrerseits an deinen Ausgang von ihr, daß du aus dem Nichts ein Mensch geworden bist und auf einmal (wieder) ein Nichts bist.

d) Jak 5_{12} — III pag. 643.

Jak 5_{12}.	Ephraem.
Euer Ja sei Ja und euer Nein sei Nein, damit ihr nicht...	Und, wie unser Herr lehrt, so macht es: eure Rede (sei) Ja, Ja und Nein, Nein.

Hier ist ohne Zweifel Matth 5_{37} gemeint und kein Grund, an den Jakobusbrief zu denken.

e) Jak $5_{13-18\,(17)}$ — III pag. 459.

Jak 5_{17}.	Ephraem.
Elias war ein Mensch .... und flehte .... und es regnete nicht .... und abermals betete er, und der Himmel gab Regen.	Höre auf mich, Herr, wie du auf den Elias gehört hast, da er betete vor dir.

Selbstverständlich braucht man an vorliegender Stelle nicht auf eine Bekanntschaft des Ephraem mit dem Jakobusbrief zu schließen. Das Beispiel kann ebensogut aus dem Alten Testament geschöpft sein, hier um so gewisser als die folgenden von Jonas im Fisch, Daniel in der Löwengrube und den drei Männern im feurigen Ofen nicht aus dem Jakobusbrief entnommen sein können.

Was zu e) gesagt war, gilt auch für f) Jak 5_{13-18} — II pag. 467.

g) Jak 3_{1-12} hat mit III pag. 152 nur das gemein, daß dort „Segen und Fluch aus dem gleichen Munde gehen", hier

aber getadelt wird, daß dieselben Lippen Gott preisen und gleichzeitig grüblerische Reden über die göttlichen Geheimnisse führen.

h) Jak $1_{19-27\,(19)}$ — ed. Lamy, I pag. 250.

Hier findet auch W. Bousset[1]) ein Zitat; der Herausgeber Lamy begnügt sich, von einer allusio zu reden, und hat damit meines Erachtens die äußerste Grenze des Zulässigen erreicht.

Jak 1_{19}.	Ephraem.
Es sei jeder Mensch rasch zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorne.	Dieses zu unserer Belehrung, daß wir schnell seien, nachzuforschen, träge aber, das Urteil zu fällen.

Während bei dem Jakobusbrief alle von Hill aus den syrischen Werken Ephraems beigebrachten Stellen berücksichtigt sind, gebe ich für die anderen Briefe nur Beispiele.

i) 1 Petr $2_{9-10\,(9)}$ — II pag. 330.

1 Petr 2_{9}.	Ephraem.
... Der euch aus Finsternis berufen hat in sein wunderbares Licht.	Christus ist gekommen und hat uns herausgeführt aus der Dunkelheit und hat uns erleuchtet mit seinem erhabenen Lichte.

k) 1 Petr $2_{1-10\,(9)}$ — III pag. 539.

1 Petr 2_{9}.	Ephraem.
cf. oben.	Und in der sechsten Stunde rief er die Gerechten und sandte sie in das Gemach des Lichtes.

Dle lateinische Übersetzung lautet allerdings: ad horam sextam justos e tenebris in admirabile tuum lumen pertraxisti.

l) I pag. 549 wird die Höllenfahrt Christi mit wesentlich anderen Farben gemalt als 1 Petr 3_{13-22}.

---

[1]) W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, pag. 21 Anmk. 3.

m) 2 Petr $3_{8-13\,(9)}$ — I pag. 415.

2 Petr 3_9.	Ephraem.
Der Herr ist langmütig für uns und will nicht, daß etliche verloren gehen, sondern daß alle zur Buße gelangen.	Gott will nicht, daß ein Mensch verloren gehe wegen der Größe seiner Güte.

n) 2 Petr 3_{8-13} und III pag. 544 haben, soviel ich sehen kann, nur das Gemeinsame, daß beide von der überraschenden Wiederkunft des Herrn reden; aber während Ephraem sie mit dem Blitzstrahl vergleicht (Mt 24_{27}), braucht der zweite Petrusbrief das Bild vom Dieb.

o) 2 Petr $3_{8-13\,(10)}$ — II pag. 342.

2 Petr 3_{10}.	Ephraem.
Es wird aber der Tag des Herrn kommen, wie ein Dieb, wo die Himmel	Der Tag des Herrn ist ein Dieb und stiehlt dich, wenn du nicht daran denkst.

Will man hier durchaus eine Anspielung konstatieren, so kann man mit demselben Recht auf 1 Thess 5_2 verweisen.

Die Beziehungen, welche Hill zwischen Ephraem und dem Judasbrief nachgewiesen hat, sind sehr problematisch.

Die Stelle aus dem zweiten Johannesbrief ist schon besprochen: pag. 43.

Ebenda sind auch schon zwei der Zitate aus dem ersten Johannesbrief behandelt.

p) Zwischen 1 Joh 4_{7-21} und III pag. 48 finde ich nur den Vergleichspunkt, daß beide Male von der absoluten Unsichtbarkeit Gottes die Rede ist — doch in wesentlich anderen Ausdrücken.

Das Gleiche gilt von

q) 1 Joh 4_{7-21} und III pag. 53.

Ich bin der Überzeugung, daß derartigen Parallelen keine große Beweiskraft innewohnt. Da ich aber sehe, daß manche Gelehrte mit solchen Faktoren rechnen, möchte ich, was ich an Anspielungen auf die katholischen Briefe in den syrischen Werken Ephraems über den Index Hills hinaus gesammelt habe, nicht für mich behalten. Als Beiwerk mögen sie immerhin Dienste leisten, wenn sich ein starkes Rückgrat unzweifelhafter und sicherer Zitate nachweisen läßt.

Jakobusbrief.

ed. Lamy, III pag. 874: Er liebte die Wahrheit „Ja, Ja und Nein, Nein“ — Jak 5_{12}, vergl. pag. 45.

II pag. 489 heißt Gott: Vater der Lichter, abba d' nahire, wie in der Peschittha Jak 1_{17}.

1. Johannesbrief.

III pag. 591: Am Ende zieht der (unser) Geist die Ähnlichkeit mit der Größe (d. h. mit Gott) an = 1 Joh 3_2: Wir wissen, daß . . . wir ihm ähnlich sein werden.

III pag. 514: Leset in den Schriften und lernet meine Brüder, daß die Welt vergeht und ein Nichts ist = 1 Joh 2_{17}: Die Welt vergeht und ihre Lust.

Diese Stelle könnte von Ephraem gemeint sein.

Ebenso:

II pag. 338: Die Welt vergeht, wie geschrieben steht.

Dann würde der Syrer ein Wort des katholischen Briefes für ein Schriftwort erklären. Nötig ist das aber keinenfalls:

II pag. 338, 339: Es vergeht die Gestalt der Welt, wie der Apostel uns lehrt.

Hier ist deutlich auf 1 Kor 7_{31} angespielt: . . . Denn die Gestalt dieser Welt ist am Vergehen. Dasselbe wird wohl auch für die beiden anderen Stellen gelten.

ad 4. Schließlich sind noch die Zitate der Liste Hills zu besprechen, die wirklich eine Kenntnis des syrischen Kirchenvaters von den angezogenen Büchern der Bibel erweisen. Es sind meines Erachtens nur außerordentlich wenige. Lediglich der erste Johannesbrief und der erste Petrusbrief kommen in Betracht.

II pag. 286, Zl. 11—14 lautet: Jesus Christus ist es, der da trug die Sünden der ganzen Welt und sie fortnahm, welcher ist ein Sühnmittel für unsere Sünden; und nicht für uns allein, sondern für die ganze Welt.

1 Joh 2_2 hat nach der Peschittha, abgesehen von ganz unwesentlichen Abweichungen, denselben Wortlaut.

II pag. 298 . . . ein Gerechter, der nicht Sünde tat und in dessen Mund Lüge nicht erfunden ward, wie Jesaia über ihn zeugt.

Ephraem beruft sich zwar ausdrücklich auf den alttestamentlichen Propheten, die Worte weichen aber charakteristisch von der Jesaiastelle ab und klingen an 1 Petr 2_{22} an (das: es ward erfunden).

I pag. 331 wird 1 Petr 1_{11} fast genau im Wortlaut der Peschittha zitiert.

Hier kann so wenig wie oben bei dem ersten Johannesbrief ein Zufall obwalten.

Man mag noch zufügen:

ed. Mös., pag. 286, wo die Missionsgebiete des Apostels Petrus sicherlich aus 1 Petr 1_{1} erschlossen sind. Aber wir haben keinerlei Gewähr dafür, daß dies erstmalig von Ephraem geschah.

Aus den Zitaten können wir demnach nur auf die Bekanntschaft Ephraems mit dem ersten Johannesbrief und dem ersten Petrusbrief schließen.

Man darf den Grund, weshalb Ephraem so selten von den katholischen Briefen Gebrauch macht, nun nicht etwa darin suchen wollen, daß der Syrer überhaupt wenig zitiere. Eine solche Betrachtung der Dinge würde mit den Tatsachen in Konflikt stehen. Denn unser Kirchenvater bedient sich im ganzen nicht ungern der biblischen Bücher, natürlich, je nach dem Gegenstand, den er behandelt, in verschiedener Weise.

Die Homilie gegen die Juden III pag. 209—224 ist geradezu von biblischen Reminiszenzen durchsetzt. Die Erzählung von Joseph dagegen (cf. pag. 7 Anm. 2) und der Traktat über die Jonas-Geschichte enthalten nur wenig Anklänge an die Schrift.

Allerdings sind wörtliche Zitate verhältnismäßig selten. Der Grund ist wohl der, daß — abgesehen von den Kommentaren — fast ausschließlich der Dichter redet, dem sich das Bibelwort, so wie es ist, nicht in das Versmaß fügen will. Die Liebe der Syrer zu schwülstiger Breite mag das ihre dazu tun. Ephraem verkürzt daher manchmal, öfter malt er aus, paraphrasiert.

Um einen Maßstab zu gewinnen, wähle ich ein Stück aus Ephraems Werken, das die Mitte zwischen den beiden oben gezeichneten Extremen hält, und zähle die Zitate. Als solche lasse ich auch ausschmückende Umschreibungen von Bibelworten gelten, bei denen die Grundstelle noch absolut deutlich zu er-

kennen ist. Dieser Statistik füge ich die Zahl der Anspielungen auf biblische Geschichten des Alten und Neuen Testamentes bei, soweit sie sich ohne Zuhülfenahme der Phantasie ermitteln lassen. Selbstverständlich tritt die epistolische Literatur hierbei ziemlich in den Hintergrund. Da der Syrer sich in ermüdender Weise wiederholt, wird jede Erzählung nur einmal notiert.

Die drei ersten Ermahnungen zur Buße.

III pag. 367—387 enthalten

I. Zitate aus dem

a) Alten Testament — 7

b) Neuen Testament — 12; und zwar aus den

Evangelien — 10

Paulusbriefen — 2.

II. Anspielungen auf biblische Geschichten im

a) Alten Testament — 17

b) Neuen Testament — 21.

Aus diesen Zahlen ergibt sich, daß Ephraem in der Bibel recht belesen war und gern von ihr Gebrauch machte. Wenn man bedenkt, daß die zwanzig Seiten nur einen winzigen Bruchteil seiner schriftstellerischen Tätigkeit darstellen, wird man sagen: das fast völlige Zurücktreten der außerpaulinischen Briefe ist höchst seltsam.

Es gibt für diese merkwürdige Erscheinung meines Erachtens nur die Erklärung, daß im Neuen Testamente Ephraems die katholischen Briefe nicht enthalten waren, auch nicht die drei großen. Hiergegen ist nicht darauf hinzuweisen, daß er ja zwei der katholischen Briefe unzweifelhaft zitiere. Immer vorausgesetzt, daß die Worte, so wie wir sie heute lesen, wirklich aus Ephraems Feder geflossen sind, beweist diese Tatsache doch nur, daß er die beiden Schreiben gekannt hat, keineswegs hingegen, daß sie für ihn die Autorität von Bibelsprüchen besaßen. Die Stellen sind durch nichts als Schriftverse gekennzeichnet. Der Text geht vielmehr ohne Umstände in die betreffenden Worte über, um sie ebenso einfach wieder zu verlassen. Daß ein Zitat aus der Schrift eingestreut ist, muß dem in der Bibel nicht Bewanderten völlig verborgen bleiben.

Paulus pflegt in der Regel, wenn Stellen aus seinen Briefen

angeführt werden, als Autor genannt zu sein, meist mit einem ehrenden Beiwort: der Apostel, der heilige, der selige etc. Bei den wenigen Zitaten aus den katholischen Briefen vermissen wir eine analoge Einführungsformel. Ephraem läßt einfach auf eine kurze Zeit den ersten Petrus- oder Johannesbrief für sich reden, um dann selbst wieder stillschweigend den Faden in die Hand zu nehmen.

Überhaupt wird, soviel ich sehen kann, bei Ephraem kein katholischer Brief mit Namen genannt, keiner der zwölf Apostel als Verfasser eines Briefes bezeichnet.

Eine Ausnahme würde allenfalls die armenische Catene zur Apostelgeschichte machen. In ihr (J. Rendel Harris, four lectures etc. pag. 37) findet sich folgender Passus zu cap. 1_{13}:

Simon Zelotes heißt bei Matthäus und Markus Simon Kananaeus. Vielleicht heißt er auf Hebräisch Zelotes. Und von manchen wird behauptet, daß er ein Sohn Josephs, des Vaters des Herrn, sei, und (demnach) ein Bruder des Herrn.. Weiterhin war Judas Jacobi ein Bruder desselben Simon und Sohn Josephs, welcher also (auch) ein Bruder des Herrn war. Dieser schrieb den katholischen Brief, der nach seinem Namen Judas-Brief heißt, an dessen Anfang er aus Demut, statt sich Bruder des Herrn zu nennen, Bruder des Jakobus setzt . . .

Aber einmal scheint es durchaus nicht sicher, daß Ephraem der Verfasser ist; dem betreffenden Stück der Catene fehlt die Quellenangabe.

Sodann kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, daß die Aussage über die schriftstellerische Tätigkeit des Judas den Zusammenhang durchbricht und einen Eintrag von späterer Hand darstellt. Der ursprüngliche Verfasser suchte zu ergründen, wer die einzelnen Apostel waren, wobei er vor allem einen Ausgleich zwischen den divergierenden Angaben der Evangelien anstrebte und in zweiter Linie die eventuellen Verwandtschaftsverhältnisse der einzelnen zu dem Herrn ans Licht zu ziehen sich bemühte. Die Aussage über die literarische Betätigung des Judas ist in dem Zusammenhang wenig motiviert.

Ferner nimmt sich die Redewendung von dem „katholischen Brief“ im Munde Ephraems sonderbar aus, da sie uns sonst in seinen Werken meines Wissens nicht begegnet.

Zu der Frage endlich, ob Ephraem den Apostel Judas als Verfasser des katholischen Briefes angesehen hat, möchte ich die Notiz über diesen Apostel in der Sedra de Justis vergleichen (ed. Lamy, III pag. 235). Da wird von Judas Jacobi und Jakobus Alphäi gesagt: ܕܣܥܪ̈ܐ ܕܣܥܪܐ ܠܐ ܡܠܦܘ. Wie man auch vokalisieren will, jedenfalls werden durch diese Bemerkung beide Jünger als ungebildete Leute hingestellt. Und sollte Ephraem einem solchen die Autorschaft des in Frage stehenden Briefes zugetraut haben?

Aus all diesen Gründen möchte ich die Stelle der Catene als mindestens zweifelhaft außer Betracht lassen und wiederholen, daß in den Werken des syrischen Kirchenvaters kein außerpaulinischer Brief namentlich aufgeführt wird. Ich komme zu dem Schluß zurück, daß Ephraem dann wohl auch keinen der sieben Briefe im Kanon hatte, daß er auf dem Standpunkt der Doctrina Addai, des Aphraates, des sinaitischen Kataloges steht.

Leider haben wir, soweit meine Kenntnis reicht, kein direktes Zeugnis irgend eines Alten dafür, wie das Neue Testament des größten nationalsyrischen Kirchenvaters ausgesehen hat.

Es bringt uns nicht weiter, wenn ein alter syrischer Biograph (ed. Lamy, II pag. 74) von ihm berichtet, er hätte Kommentare zum Alten und zum Neuen Testament verfaßt, oder wenn Gregor von Nyssa in seiner Lobrede auf den Heiligen (Röm. Ausg., Gr. Bd. I pag. VII) begeistert ausruft: Das ganze Alte und Neue Testament hat er genau erläutert, von der Weltschöpfung an bis zu dem letzten Buche der Gnade. Auch die Bemerkung bei Photius (Bibl. cod. 228 ed. Bekker, pag. 248) über Ephraem: *αἱ δὲ γραφαί εἰσιν αὐτῷ ἥτε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ λόγια καὶ τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα* . . . . trägt wenig zur Klärung bei.

Wir sind deshalb auf das angewiesen, was wir indirekt aus seinen Werken erschließen können.

Das ist kurz folgendes:

Ephraem scheint keinem der katholischen Briefe die Geltung als biblisches Buch zugebilligt zu haben. Gekannt hat er jedenfalls den ersten Petrus- und ersten Johannesbrief, aller Wahr-

scheinlichkeit nach wohl auch den Jakobusbrief, trotzdem sich das nicht sicher beweisen läßt.

Ob er die kleinen katholischen Briefe gelesen hat, läßt sich nicht sagen. Die Antwort auf diese Frage hängt wohl davon ab, wie früh dieselben ins Syrische übersetzt worden sind.

Isaak von Antiochien hat möglicherweise den Jakobusbrief gekannt. Wenigstens sagt er

ed. Bick., I pag. 132: Nicht fließt aus einer Quelle süßes und bitteres Wasser. Die Worte: eine Quelle, Wasser, süß, bitter sind dieselben wie in Jak 3_{11} nach der Peschittha.

ed. Bick., I pag. 82 berichtet Isaak, daß ein heiliger Autor Jesum einen „Stein des Anstoßes" genannt habe. Meint er damit 1 Petr $2_{8(7)}$ oder geht er auf Jes 8_{14} zurück?

ed. Bick., I pag. 180 tritt der Teufel als „brüllender Löwe" auf wie 1 Petr 5_{8}.

Bei den übrigen Zeugen syrischer Zunge aus unserer Epoche finden sich Zitate aus den außerpaulinischen Briefen nicht, bei Rabulas so wenig wie bei Cyrillonas und Balaeus. Doch ist das bei der Geringfügigkeit ihrer literarischen Hinterlassenschaft ohne Belang und würde für sich allein genommen nichts beweisen für ihre Stellung zu den katholischen Briefen.

Wir gehen nunmehr zu den Quellenschriften über, deren Original in griechischer Sprache abgefaßt ist.

Ganz wie wir es bei den Syrern des Ostens gefunden haben, bevor die Peschittha zu allgemeiner Geltung gelangte, stellt sich uns der Kanon des Theodor von Mopsuestia dar. Daß er irgend einen der katholischen Briefe als göttliche Schrift verehrt hätte, ist aus äußeren wie inneren Gründen mehr als zweifelhaft.

Mai und Bandini waren zwar der Ansicht, Theodor habe alle sieben katholischen Briefe ausgelegt; doch sind sie den Beweis schuldig geblieben. Andere haben wenigstens einige der Briefe für sein Neues Testament retten wollen.

Seit lange kennen wir den Bericht des Leontios von Byzanz über die einschneidende Kritik, welche der syrische Bischof an den Büchern der Schrift geübt haben soll.

Im dritten Buche seiner Schrift gegen die Nestorianer und

Eutychianer[1]) beschuldigt der gelehrte Bestreiter des Nestorianismus seinen Gegner Theodor, er ginge in der Frechheit so weit, die Ehre des heiligen Geistes anzutasten, indem er die Werke von ihm inspirierter Autoren aus der Bibel entferne.

So habe er das Buch Hiob ausgeschieden, für dessen Würde doch der große Jakobus in seinem katholischen Briefe ein Zeugnis ablege. Der Widerwille gegen das Buch Hiob ist nach des Leontios' Ansicht der Grund, weshalb er τοῦ μεγάλου Ἰακώβου τὴν ἐπιστολήν verwirft. Doch mache seine Kritik dabei nicht halt. Vielmehr richte sie sich auch gegen τὰς ἑξῆς τῶν ἄλλων καθολικάς[2]).

Das Zeugnis des Leontios ist kaum mißzuverstehen. Theodor hat — laut Beschuldigung seines Bekämpfers — den Jakobusbrief sowie die auf ihn folgenden katholischen Briefe in seinem Neuen Testamente nicht dulden wollen. Zum Glücke kennen wir die Reihenfolge, welche die außerpaulinischen Schreiben in der Bibel des Byzantiners einnahmen. In der Schrift de sectis act. II, 4[3]) hat er uns ein Verzeichnis der heiligen Bücher hinterlassen. Jene sieben Briefe sind geordnet: Jakobusbrief, 1. und 2. Petrusbrief, 1. 2. 3. Johannesbrief, Judasbrief. Daraus ergibt sich mit wünschenswerter Deutlichkeit, daß Leontios mit seinen Worten nichts anderes gesagt haben kann, als daß Theodor sämtliche nichtpaulinischen Briefe abgewiesen hätte. Gegen den klaren Tatbestand hilft es nichts, wenn Kihn[4]) den Leontios des Fanatismus und der Übertreibung verdächtigt, auch nicht, was er sonst für Erwägungen anstellt, um glaublich zu machen, daß Theodor wenigstens den ersten Petrus- und ersten Johannesbrief anerkannt habe.

Wir sind in der außerordentlich günstigen Lage, das Zeugnis des Gegners an den Angaben eines Verehrers prüfen zu können und es bestätigt zu sehen. Ischo 'dadh[5]), in Merw geboren,

---

[1]) Migne, ser. gr. LXXXVI pag. 1365—68.

[2]) Diese Worte sind die Fortsetzung der oben zitierten und mit καὶ angeknüpft. Das ἑξῆς bezieht sich auf den Jakobusbrief.

[3]) Migne, ser. gr. LXXXVI pag. 1200.

[4]) H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten. Freiburg 1880. pag. 60, 66.

[5]) Assemani, Bibliotheca orientalis, III pag. 210—12.
R. Duval, a. a. O. pag. 84.

Bischof von Haditha am Tigris, ein Nestorianer, der um das Jahr 825 lebte, hat einen Kommentar zum Neuen Testament geschrieben, der zwar noch nicht herausgegeben, von dem aber die für uns interessante Partie durch Sachau[1]) zugänglich gemacht worden ist.

Die Auslegung der drei katholischen Briefe (der Peschittha) beginnt Ischo ʻdadh mit folgenden Worten:

(Überschrift) Erläuterungen zu den drei katholischen Briefen.

Von diesen drei Briefen sagen Eusebius von Caesarea und andere, daß sie wahrhaftig von Aposteln sind. Andere aber keineswegs, weil ihre Worte nicht passend seien für solche von Aposteln. Auch Theodor, der Kommentator, erwähnt diese auch nicht an einer Stelle oder bringt aus ihnen einen Beweis in einer der Schriften, die er verfaßt hat, bei, während wir wohl sehen, daß er Beweis beibringt nicht nur aus der Schrift über Hiob und aus der großen Weisheit und aus der des Bar Sira, diesen (Büchern), die durch (in) menschliche(r) Gelehrsamkeit geschrieben sind.

In dem letzten Teil ist die Satzbildung nicht ganz durchsichtig, da dem „nicht nur" kein „sondern auch" folgt. Der Sinn jedoch läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Schon Leontios hat uns mit dem harten Urteil Theodors über das Buch Hiob bekannt gemacht. Es gilt „dem Ausleger" wie die Weisheit Salomos und Jesu Sirachs nicht für inspiriert sondern für ein Erzeugnis menschlicher Weisheit. Trotzdem macht Theodor von den genannten Werken hin und wieder Gebrauch, um seine Ausführungen durch Beweisstellen zu stützen. Ischo ʻdadh meint mit Recht, daß angesichts dieser Tatsache das absolute Schweigen über sämtliche katholische Briefe von höchster Bedeutung sei.

Die Schriften des Bischofs von Mopsuestia sind zum großen Teile verloren gegangen. Doch ist uns auch nicht wenig erhalten geblieben. Eine Prüfung dieser Schätze bestätigt das

---

W. Wright, a short history of syriac literature. London 1894. pag. 220, 221.

[1]) Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Bd. 23: Verzeichnis der syrischen Handschriften von E. Sachau. Berlin 1899. pag. 305a.



Zeugnis Ischo ʿdadhs. Bei Theodor findet sich kein Zitat aus der nichtpaulinischen biblischen Briefliteratur, keine Anspielung auf sie[1]). Und keiner der sieben Briefe wird der Erwähnung wert erachtet.

Nicht als ob Theodor gegen die Männer, die Kirche und Tradition als Verfasser der katholischen Briefe nennen, ein Vorurteil und einen Widerwillen hege. Er hat das Evangelium des Jüngers Johannes mit großer Liebe ausgelegt. Und Petrus und Jakobus, der Herrenbruder sind ihm Autoritäten. Aber wenn er — wie wiederholt geschieht — den Apostel Petrus zum Zeugen aufruft, meint er stets seine Reden aus der Apostelgeschichte (z. B. Komment. z. Johann., pag. 20; ed. Sachau, pag. 29); und das Wort des Jakobus, auf das er bei Gelegenheit hinweist, hat seine Quelle nicht in dem katholischen Brief sondern in den Werken des Hegesipp (ed. Sachau, pag. 41).

Wir begnügen uns mit der Anerkennung der Tatsache, daß Theodor die katholischen Briefe in corpore ablehnt, und sehen davon ab, nach den Gründen zu forschen, die ihn dazu bewogen haben mögen. Wir würden über Kombinationen so wenig hinauskommen wie Leontios, der ja meint, daß Theodor seine Antipathie gegen das Buch Hiob auf den Jakobusbrief übertragen hätte.

Keineswegs ist die Veranlassung, weshalb Theodor die katholischen Briefe so gänzlich ignoriert, in einer mangelhaften Belesenheit in der Schrift zu suchen. Wer sich die Verhältnisse auf diese Art zurechtlegen wollte, würde hier noch weniger als bei Ephraem das Richtige treffen. Theodor kennt im Gegenteil die Bibel, namentlich das Neue Testament, vorzüglich und macht gerne Gebrauch von ihren Worten.

Um statistisch den Beweis zu führen, wähle ich die dogmatischen Fragmente Theodors, die sich bei Swete im zweiten Bande pag. 291—339 abgedruckt finden.

---

[1]) Will man Anspielungen konstatieren, so muß man bescheiden genug sein, sich z. B. bei „in caritate perfectam fidem" zu Gal 5 6 (ed. Swete, I pag. 89) an Jak 2 22: ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη erinnert zu fühlen.

Ich zähle an

Zitaten aus dem

Alten Testament: 14

Neuen Testament: 59 und zwar

Evangelien und Apostelgeschichte: 28

Paulusbriefe: 31

Dazu kommen Anspielungen

auf Stellen im

Alten Testament: 2

Neuen Testament: 13 und zwar

Evangelien und Apostelgeschichte: 7

Paulusbriefe: 6.

Auf nicht ganz fünfzig Seiten zeigen sich demnach alles in allem achtundachtzig deutliche Verwendungen der Bibel, und zum größeren Teil wirkliche Zitate; ein Hintergrund, von dem sich das gänzliche Fehlen der katholischen Briefe um so bemerkenswerter abhebt.

Erwägungen anderer Art bestärken uns in dem Urteil, daß in dem Kanon Theodors für keinen Brief außer den paulinischen Schreiben ein Platz vorhanden war.

Ein wesentlicher Teil der Exegese des Mopsuestiers besteht darin, daß er zu den einzelnen Partien der von ihm erklärten Schriften analoge Stellen aus den anderen heiligen Büchern beibringt. So bezieht er sich z. B. von einem Propheten auf den anderen, von diesem Brief des Paulus auf jenen. Eine Belehrung, eine Ermahnung findet er bald da bald dort wieder.

Bei der Erläuterung von Amos 3_{11} fällt ihm Hosea 9_{6} ein (ed. Wegn., pag. 199), bei Zephania 3 kommt ihm die Weissagung Nahums in den Sinn (ed. Wegn., pag. 488 f.). Die Gesetzesfrage klarzulegen, wird zum Römerbrief der Galaterbrief verglichen (ed. Fritzsche, pag. 48). Die Lektüre des Epheserbriefes ruft die Erinnerung an den Römerbrief wach. (ed. Swete, I pag. 113 f.). Die Auslegung des Briefes an die Kolosser geschieht in steter Beziehung auf den Epheserbrief. (ed. Swete, I pag. 277, 280, 282, 290, 305). Und die Verwandtschaft der Pastoralbriefe wird zu verschiedenen Malen konstatiert (ed. Swete, II pag. 235, 237, 239, 255).

Da muß es doch wunder nehmen, daß wir nirgends den

katholischen Briefen begegnen. Es wird kein Versuch gemacht, die paulinische Rechtfertigungslehre mit der des Jakobusbriefes in Einklang zu bringen, und niemals verweist Theodor bei der Erläuterung der Haustafel im Epheser- und Kolosserbrief auf die analogen Abschnitte im ersten Petrusbriefe. Was jedoch namentlich ins Gewicht fällt: in dem ganzen ausführlichen Kommentar zum Johannesevangelium wird nicht ein einziges Mal darauf aufmerksam gemacht, daß der Apostel und Evangelist Ähnliches auch in einem Briefe zum Ausdruck gebracht hat; und zwischen dem Evangelium und dem ersten Johannesbrief sind doch der engsten Beziehungen so viele, daß Gelegenheit zu einer derartigen Bemerkung wohl vorhanden gewesen wäre. Um nur eines zu erwähnen, so wird zur Erklärung des λόγος Ev. Joh 1_1 zwar 1 Kor 1_{18}, act 10_{36}, Hebr 4_{12} u. a. herangezogen (ed. Chabot, pag. 20, 21); dagegen suchen wir vergeblich nach 1 Joh 1_1 und Apok 19_{13}.

Nein, an der These wird sich nicht rütteln lassen, daß Theodors Neues Testament für keinen katholischen Brief Raum geboten hat.

Nach den Ausführungen Ischo ʿdadhs stand er mit seiner Auffassung vom Kanon durchaus nicht allein. Andere haben sie geteilt. Wenn wir auch heute nur noch aus dem östlichen Syrien mit voller Bestimmtheit Männer namhaft machen können, die es so gehalten haben, ist doch nicht zu bezweifeln, daß auch engere Landsleute Theodors, aus dem Westen und Süden des gemeinsamen Vaterlandes mit ihm in diesem Punkte eins gewesen sind.

Vielleicht kann man das von Titus von Bostra behaupten.

Zwar nach Sickenberger (pag. 198) soll er Kenntnis von 1 Petr 1_3 verraten; aber das eine Wort ἀναγεννηθέντες reicht zum Beweise dafür nicht aus.

Ebensowenig besagen die beiden Stellen, welche derselbe Herausgeber aus dem zweiten Petrusbriefe beibringt.

Statt 2 Petr 3_{17} ist pag. 204 (do. Register) wohl 3_{12} zu lesen. Aber auch mit diesem Verse berühren sich die Worte des Titus nur so schwach, daß seine Bekanntschaft mit dem zweiten Petrusbrief nicht gefolgert werden darf.

Und von 2 Petr 2_{22} weicht Titus gerade charakteristisch

ab, indem er an Stelle des λούεσθαι εἰς κυλισμόν das einfache κυλίεσθαι treten lässt. Das Bild von dem Schwein, das sich im Kote wälzt, war aber keineswegs eine spezifische Eigentümlichkeit des zweiten Petrusbriefes, sondern wurde, wie der von Sickenberger angezogene Aufsatz P. Wendlands dartut (Sitzungsber. der Kgl. Akademie der Wissensch. in Berlin 49 [1898], pag. 792) nicht selten gebraucht.

Da auch die Schrift gegen die Manichäer, soviel ich sehe, kein Zitat aus den katholischen Briefen enthält, so hindert uns nur der Blick auf die verhältnismäßige Unvollständigkeit des Materials an der Erklärung, daß Titus von Bostra überhaupt keinen der sieben außerpaulinischen Briefe in seinem Neuen Testament gelesen hat.

Jedenfalls haben sie ihm Kopf und Herz nicht derartig erfüllt, das ihm ihre Worte häufig auf die Lippen getreten oder in die Feder geflossen wären.

Wahrscheinlich hat sich auch der Verfasser der apostolischen Konstitutionen zu den katholischen Briefen nicht anders gestellt, wie Theodor von Mopsuestia.

In dem ganzen Buche finden wir keine Anspielung noch ein Zitat aus den Briefen des Jakobus, Johannes und Judas. Die Wertlosigkeit dessen, was de Lagarde in seinem Register zum Jakobusbrief beibringt, hat schon Zahn dargetan[1]).

Was den zweiten Petrusbrief anlangt, so hat de Lagarde zu Const. VII, 14 (pag. 204_{14}) neben Ezech 33_{11} noch 2 Petr 3_6 (muß heißen 3_9) angemerkt. Doch genügt der leichte Anklang nicht, eine Bekanntschaft zu erweisen.

Eher erscheint Const. I, 1: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη — πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει als eine (vielleicht unbewußte) Nachbildung von 2 Petr 1_2, sofern nicht der Zufall den Verfasser der Konstitutionen ebenso wie den des zweiten Petrusbriefes zu dem üblichen Wunsche: χάρις καὶ εἰρήνη das πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει zufügen ließ, zumal das πληθυνθείη auch eine Reminiszenz aus dem ersten Petrusbrief (1_2) sein kann.

Daß unser Autor diesen Brief gelesen hat, kann deutlich dargetan werden. Zwar ein Teil der von de Lagarde gebotenen

[1]) Th. Zahn, Geschichte, 2_1 pag. 182 Anmk. 1.

Stellen beweisen nichts; so: pag. 260_2 — 1 Petr 1_{19}; pag. 206_{26} — 1 Petr 2_{21}; pag. 252_{17} — 1 Petr 3_{20}; pag. 256_5 — 1 Petr 4_5; pag. 235_{18} — 1 Petr 5_5. Aber die ἡμέρα ἐπισκοπῆς pag. 113_{11} wird so gut aus 1 Petr 2_{12} stammen wie die ἀρτιγέννητα βρέφη pag. 148_8 aus 1 Petr 2_2. Und daß Stellen wie pag. 53_{13}, 87_{29}, 110_{16}, 146_{10}, 257_{10} Bekanntschaft mit 1 Petr $2_{9\,(10)}$ zeigen, darf man wohl nicht bezweifeln.

Immerhin ist es zweierlei: ein Buch gelesen haben und: es als göttliche Schrift verehren. Nirgends werden die Zitate aus dem ersten Petrusbrief mit einer Einführungsformel wie etwa γέγραπται versehen (vergl. z. B. pag. 81_{20} zu Eph 2_{17}).

Und noch ein anderer sehr viel schwerer wiegender Grund spricht für die Annahme, daß der Verfasser der apostolischen Konstitutionen keinen katholischen Brief in seiner Bibel gehabt hat.

Const. II, 57 (pag. 85) werden die Bücher aufgezählt, die man zur öffentlichen Vorlesung im Gottesdienste benützen soll.

Es spricht nichts dafür, daß hier nur die Angabe der Reihenfolge, in welcher die Hauptgruppen der Bibel zur Verlesung herangezogen werden sollen, nicht auch die Aufstellung eines vollständigen Kanons beabsichtigt sei[1]).

Als Bestandteile des Neuen Testaments werden lediglich die Apostelgeschichte, die Paulusbriefe und die Evangelien genannt. Wir vermissen die Offenbarung des Johannes und die katholischen Briefe. Als Grund für das Fehlen der letzteren darf man keineswegs eine „gewisse Nachlässigkeit der ganzen Aufzählung“ geltend machen. Ein solcher Vorwurf läßt sich nicht mit dem Hinweis darauf erheben, „daß die Schriften Salomos und die Briefe des Paulus weder gezählt noch betitelt sind“ (Zahn). Denn über die Bestandteile dieser Gruppen war man allgemein so wenig im Zweifel wie über die Namen und Personen der sechzehn Propheten; und auch einem recht gewissenhaften Autor konnte deshalb ein näheres Eingehen darauf entbehrlich erscheinen.

Aus dem Zusatz zu αἱ ἐπιστολαὶ Παύλου: ἃς ἐπέστειλε ταῖς ἐκκλησίαις zu entnehmen, daß die Briefe an Privatpersonen ausgeschlossen bleiben sollten, wäre ebenso verkehrt, als wollte man

---

[1]) Th. Zahn, Geschichte, 2_1 pag. 182.

aus der Anordnung, die Hymnen des David zu singen, ein gegen die Psalmen etwa des Mose, Korach oder Asaph gerichtetes Verbot herleiten. In beiden Fällen gibt der bei weitem größere und wichtigere Teil — hier des Psalters, dort des paulinischen Corpus — den Namen für das Ganze her.

Nun könnte man vielleicht sagen: in ähnlicher Weise ist auch das Fortfallen der katholischen Briefe zu erklären. Der Verfasser der Konstitutionen hat an Stelle des ganzen Apostolos nur den Hauptteil genannt. Aber selbst wenn es denkbar wäre, daß jemand bei einem aus solch verschiedenartigen Elementen zusammengesetzten Ganzen, wie es der Apostolos ist, einen Teil an Stelle der Gesamtheit treten lassen könnte, ohne mißverstanden zu werden, so dürften wir dann doch ebensowenig wie den katholischen Briefen der Apostelgeschichte begegnen. Daß unser Autor diese nicht übergeht, ist mir ein Zeichen dafür, daß er auf eine Vollständigkeit Wert legt, die jedes Mißverständnis ausschließt, eine Vollständigkeit, die allerdings zu erreichen ist, ohne der katholischen Briefe (und der Apokalypse) zu gedenken.

Angesichts dieses gewichtigen Zeugnisses möchte ich nicht anstehen, es für unwahrscheinlich zu erklären, daß der Verfasser der apostolischen Konstitutionen einem außerpaulinischen Briefe kanonische Dignität zugebilligt habe, wenn auch die Sachlage hier nicht so klar vor Augen liegt, wie bei dem Bischof von Mopsuestia.

Fr. X. Funk hat die Vermutung ausgesprochen, daß der Interpolator der ignatianischen Briefe und der Kompilator der apostolischen Konstitutionen dieselbe Persönlichkeit seien. Wie dem auch sein mag, den katholischen Briefen gegenüber nehmen beide jedenfalls die gleiche Position ein.

Auch für Pseudoignatius läßt sich nur die Bekanntschaft mit dem ersten Petrusbrief nachweisen.

ad Antioch. 8_1 macht er die Mahnung dieses Briefes an die Presbyter (5_2) zu der seinen.

ad Ephes 10_3 zitiert er Teile von 1 Petr 2_{23} und

ad Ephes 9_6 scheint auf 1 Petr 2_9, nicht auf Exod 23_{22} zurückzugehen.

Aber in dem Briefe an die Antiochener (8_1) heißt es nicht:

Petrus läßt Euch sagen, wie in analogen Fällen: Παῦλος παραινεῖ (z. B. ad Eph 10_2, wo 2 Tim 2_{24} folgt). Überhaupt fehlt bei den Zitaten aus dem ersten Petrusbrief jede Andeutung, daß die Worte von einem heiligen Autor oder aus einer göttlichen Schrift stammen. So bleibt es immerhin denkbar, daß der Ergänzer der ignatianischen Briefe ebenso wie der Verfasser der apostolischen Konstitutionen überhaupt keinen katholischen Brief in seiner Bibel lasen.

Den ersten Petrusbrief hat er gekannt, von den sechs anderen können wir noch nicht einmal das mit absoluter Gewißheit behaupten.

Nicht alle griechischen Syrer haben sich nun aber den katholischen Briefen gegenüber ebenso schroff ablehnend verhalten wie Theodor von Mopsuestia.

In den Werken des Apolinarius von Laodicea finden wir den ersten Petrusbrief und den ersten Johannesbrief zitiert.

ed. Dräs., pag. 342 wird 1 Petr 4_1 mit ὡς γέγραπται eingeführt.
pag. 351 — 1 Joh 1_1: ἀληθὴς Ἰωάννης λέγων.
pag. 352 — 1 Joh 1_1: φησὶ Ἰωάννης. Cramer, Catene, Bd. IV (Römerbrief) pag. 36_{12}: — 1 Joh 3_2: Ἰωάννης λέγει.

Somit haben in dem Neuen Testament des Apolinarius der erste Petrus- und der erste Johannesbrief gestanden. Das Gleiche ließe sich für den dritten der großen katholischen Briefe, für den Jakobusbrief, nachweisen, wenn wir eine Gewähr dafür besäßen, daß das in der Cramerschen Catene (Bd. VIII pag. $11_{11.\ 18}$) einem Apolinarius zugewiesene Scholion über eine Stelle aus dem Jakobusbrief unseren Apolinarius zum Verfasser hätte.

Der literarische Nachlaß der Schüler des laodicenischen Bischofs ist so wenig umfassend, daß wir daraus auf die Zusammensetzung ihres Apostolos keinen Schluß mehr ziehen können.

Von Diodors des Tarsers Schriftstellerei ist uns nicht mehr viel erhalten geblieben, da die Arianer, wie Ebedjesu berichtet, auf die Vernichtung seiner Werke aus waren. Was wir jedoch haben, zeigt uns diesen Mann als einen vorzüglichen Kenner der Bibel. Er zitiert vielleicht am häufigsten und am liebsten unter allen seinen Landsleuten dieser Zeit. Die bei

Migne gelegentlich gebotenen Stellennachweise geben davon nur einen schwachen Begriff, da sie nicht im Entferntesten erschöpfend sind.

Eine besondere Vorliebe zeigt Diodor für das Johannesevangelium. Das mag der Grund sein, weshalb er auch dem ersten Johannesbrief sein Interesse zugewandt hat.

Von Sozomenus (VIII, Kap. 2) und Sokrates (VI, Kap. 3) wissen wir, daß er zu heiligen Schriften Erläuterungen gab. Suidas zählt in seinem Lexikon[1]) die Kommentare zum Neuen Testamente auf: εἰς τὰ τέσσαρα εὐαγγέλια, εἰς τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων, εἰς τὴν ἐπιστολὴν Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ.

Mithin besaß Diodor in seinem Kanon den ersten Johannesbrief. Aus seinen Zitaten können wir dasselbe für den ersten Petrusbrief nachweisen.

Migne, ser. gr. XXXIII pag. 1596 zu Psalm 60_7 sagt Diodor: εἴρηται περὶ τῶν θεοσεβῶν, ὡς ἦσαν βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, offenbar im Anschluß an 1 Petr 2_9, wo Exod 23_{22} auch von den θεοσεβεῖς verstanden wird. Übrigens stimmt Diodor mit 1 Petr 2_9 darin zusammen, daß auch er das καί, das in der alttestamentlichen Stelle die beiden Prädikate verbindet, fortläßt.

Migne, ser. gr. XXXIII pag. 1608: διὸ γέγραπται· Ἀναγεννημένοι εἰς ἐλπίδα ζῶσαν, ersichtlich eine Kombination aus 1 Petr 1_3 und 1_{23}.

Beide Zitate werden durch ihre Einführungsformel zu Bibelworten gestempelt.

In das Neue Testament des Eusebius von Emesa, Evagrius und Flavian können wir leider keinen Blick mehr tun.

Polychronius war weniger radikal in der Kritik als sein Bruder Theodor. In den nicht sehr umfangreichen Überbleibseln seiner Werke findet sich ein Zitat aus dem Jakobusbrief, eingeführt mit den Worten: τὶς τῶν ἀποστόλων (Junius, Catene, pag. 340).

Von Nestorius wird des öfteren 1 Petr 4_1: Χριστοῦ παθόντος σαρκί als Schriftwort zum Beweise seiner Thesen verwendet (z. B. Mansi, acta conc., IV pag. 896. V pag. 500. Marius Mercat.

[1]) G. Bernhardy, Suidae Lexicon graece et latine, 2 Bde. Halle 1843—53. I pag. 1379.



Nestor. epistola ad Cyrillum 12 (Migne, ser. lat. XLVIII pag. 821. Bal., pag. 94).

Es bleiben nun noch Chrysostomus und Theodoret, die eine etwas eingehendere Behandlung erheischen, übrig. Deshalb ist ersterer, der — ginge es nach der Chronologie — schon früher eine Stelle hätte finden müssen, bis hierher zurückbehalten worden.

Chrysostomus macht lediglich von den drei großen katholischen Briefen Gebrauch, vom ersten Johannesbrief sogar nur einen sehr beschränkten. Die vier kleinen Briefe ignoriert er vollkommen. Nur an einer Stelle wäre man versucht, ein Zitat aus dem zweiten Petrusbriefe anzunehmen.

Im Kap. I Genes. Homilia VI (Op. IV pag. 40) findet sich folgendes Wort:

ἢ οὐκ ἴστε ὅτι τοὺς οὕτω τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας ἀμελοῦντας, καίποτε μὲν ἐνταῦθα παραγινομένους, ἄλλοτε δὲ εἰς τὰ τοῦ διαβόλου δίκτυα ἑαυτοὺς ἐκδιδόντας τοῖς κυσὶ παραβάλλει ἡ θεία γραφή; ἄνθρωπος γάρ, φησιν, ἀποστρέφων ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ, καὶ πάλιν εἰς αὐτὴν ἐπανιὼν ὅμοιός ἐστι κυνὶ ἐπιστρέφοντι ἐπὶ τὸν ἴδιον ἔμετον.

Unwillkürlich wird man an 2 Petr 2_{22} erinnert. Aber nach den Ausführungen des Herausgebers (Op. VI pag. 309, 310) gehört der Spruch den Proverbien (26_{11}) an, denen Chrysostomus neben anderem darin besonders nahe kommt, daß er wie sie nur das Bild vom Hunde gebraucht, nicht auch das vom Schwein, wie der zweite Petrusbrief.

Es ist schwer zu glauben, daß lediglich eine Laune des Zufalls, die vier kleineren Briefe aus den Schriften des Chrysostomus ferngehalten hätte. Bei den verschiedenen hundert Zitaten in seinen Werken, zu denen selbst der kurze Philemonbrief über ein halbes Dutzend beisteuert, würde eine solche Annahme wenig für sich haben.

Über die kleinen Johannesbriefe spricht sich ausdrücklich eine Predigt aus, die Montfaucon dem Chrysostomus oder einem ihm nahe Stehenden zuschreibt. Immerhin mag die homilia in dictum illud: in qua potestate haec facis? die Gedanken unseres Kirchenvaters wiedergeben, wenn sie auf ein Zitat aus dem Johannesevangelium die Worte folgen läßt:

αὐτὸς ἐκεῖνος ὁ κήρυξ, ὁ ταῦτα κηρύξας, αὐτὸς ἐν τῇ ἐπιστολῇ τῇ

ἑαυτοῦ γράφων. τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολή. τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσιν. τὴν μέντοι πρώτην ἐπιστολὴν ἅπαντες εἶναι Ἰωάννου συμφώνως ἀπεφήναντο (Op. VI pag. 430).

Ganz mit dem Befunde der bisherigen Untersuchung harmoniert die sogenannte Synopsis des Chrysostomus. Der Herausgeber hat in einer Einleitung (Op. VI pag. 308) mit großem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit ihre Echtheit zu erweisen gesucht. Es ist hier nicht der Ort, auf seine Gründe einzugehen. Mögen sie stichhaltig sein oder nicht, mag die Synopsis den Johannes von Konstantinopel zum Verfasser haben oder einen anderen, jedenfalls bringt sie genau die Auffassung dieses Kirchenvaters zum Ausdruck, wenn sie die Aufzählung der neutestamentlichen Bücher mit τῶν καθολικῶν ἐπιστολαὶ τρεῖς beschließt.

Damit ist über die Scholien zum zweiten Petrusbrief, die sich unter des Chrysostomus' Werken bei Migne, ser. gr. LXIV pag. 1057—1060 finden, der Stab gebrochen und auch die Echtheit der Scholien zu den drei größeren Briefen, die mit jenen zusammen herausgegeben sind (pag. 1039—1062), recht zweifelhaft geworden.

Daß Chrysostomus die vier kleineren Briefe nicht gebrauchte, solange er in Antiochien lebte und wirkte, ist bei seinem Bildungsgang keineswegs befremdlich. Wir bemerken aber auch nichts davon, daß sich in dieser Hinsicht während seiner Amtsführung in Konstantinopel sein Standpunkt verändert hätte. Wenigstens begegnen uns in den Schriften aus dieser Zeit seines Lebens ebensowenig Zitate aus den kleinen katholischen Briefen.

Theodorets Neues Testament unterscheidet sich von dem des Johannes von Konstantinopel nicht. Den ersten Petrus- und ersten Johannesbrief finden wir reichlich, einmal auch den Jakobusbrief verwertet (Op. I pag. 771: Jak 5 13). Die übrigen vier Briefe dagegen suchen wir vergeblich.

Zwar in den Registern der hallischen Ausgabe finden sich einige Zitate aus denselben angemerkt. Aber sie gehören zum Teil gar nicht den Schriften Theodorets an, sondern vielmehr den mit seiner reprehensio XII anathem. Cyrilli verwobenen defensiones Cyrilli; so

V pag. 19 — 2 Petr 1_4
V pag. 53. 54 — 2 Petr 2_{10}.

Andere wiederum stehen in den Dialogen de sancta trinitate, die heute allgemein dem Theodoret abgesprochen werden[1]); so

V pag. 924 — 2 Petr 1_4
V pag. 933 — 2 Petr 2_4
V pag. 948 — 2 Petr 2_4
V pag. 1014 — 3 Joh $_8$ (beweist übrigens gar nichts).

Es bleibt schließlich die Stelle II pag. 1105 übrig. Hier wird bei der Erklärung des dritten Kapitels im Buche Daniel von Nebukadnezar gesagt, daß er sich zur Gottlosigkeit zurückgewandt habe:

ὥσπερ κύων εἰς τὸν ἴδιον ἔμετον, ᾗ φησὶν ἡ θεία γραφή.

Aber dem Anklang an 2 Petr 2_{22} kann in derselben Weise wie bei dem analogen Fall in den Werken des Chrysostomus das unserer These Gefährliche genommen werden (cf. pag. 64).

Durch die Kundgebungen der Bischöfe aus der Diözese Antiochien, die in den Konzilsakten enthalten sind, werden die gewonnenen Resultate keineswegs alteriert, sondern vielmehr bestätigt. Was wir hier an Zitaten aus den katholischen Briefen finden — es ist äußerst wenig — gehört ohne Ausnahme den großen Schreiben an.

Die griechischen Syrer unserer Epoche stimmen also in der Ablehnung der vier kleineren katholischen Briefe überein. Daß der Zufall hierbei die Hand nicht im Spiel hat, wird am besten dadurch bewiesen, daß wir Vertreter zeitgenössischer Kirchengemeinschaften, in deren Kanon diese Briefe sicherlich gestanden haben, daraufhin vernehmen, wie oft sie die kleinen katholischen Briefe im Vergleich mit den größeren und anderen neutestamentlichen Schriften gebrauchen.

Ich wähle einen Vertreter der lateinischen und einen der ägyptischen Kirche.

In Augustins Schrift de civitate Dei wird laut Register der großen Wiener Ausgabe zitiert der

---

[1]) O. Bardenhewer, Patrologie, pag. 330.
Artikel „Theodoret“ von W. Möller in Prot. Realenc.[2] XV. Bd. pag. 408.

Römerbrief	110 mal	Jakobusbrief	13 mal
1. Timotheusbrief	15 mal	2. Petrusbrief	11 mal
Philemonbrief	0 mal	Judasbrief	2 mal
1. Petrusbrief	9 mal	2. Johannesbrief	0 mal
1. Johannesbrief	17 mal	3. Johannesbrief	0 mal

In der Schrift Cyrills von Alexandrien de sancta et consubstantiali trinitate dialogi septem, Migne, ser. gr. LXXV pag. 657 bis 1124 finde ich an Zitaten aus dem

Römerbrief	28	Jakobusbrief	10
1. Timotheusbrief	7	2. Petrusbrief	5
Philemonbrief	0	Judasbrief	1
1. Petrusbrief	3 oder 4	2. Johannesbrief	0
1. Johannisbrief	19	3. Johannesbrief	0

Daß die beiden kleinen Johannesbriefe bei Augustin so wenig wie bei Cyrill angetroffen werden, ist bei ihrer Kürze und der beschränkten Verwendbarkeit ihres Inhaltes wohl lediglich auf Rechnung des Zufalls zu setzen. Sie teilen das Geschick des Philemonbriefes.

Mögen vorstehende Zahlenreihen auch in dem einen oder anderen Punkte nicht völlig stimmen, so lassen sie doch klar erkennen, daß die kleineren katholischen Briefe in den Kirchen, zu deren Neuen Testament sie fraglos gehören, verhältnismäßig ebensogern wie die großen und wie andere an Umfang und Bedeutung entsprechende Bücher der Bibel gebraucht werden.

Damit scheint mir das Schlußglied eingefügt in die Kette des Beweises, daß kein Syrer bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts von den katholischen Briefen mehr als die drei großen zu der heiligen Schrift gerechnet hat.

Deshalb brauchen sie noch nicht sämtlich alle drei als kanonisch angesehen zu haben. Theodor hat von keinem etwas wissen wollen, für Diodor läßt sich nur der erste Petrusbrief und der erste Johannesbrief nachweisen; die aus der Feder des Polychronius stammenden Fragmente zitieren allein den Jakobusbrief. Und bei Nestorius treffen wir nur den ersten Petrusbrief an. Es soll damit natürlich nicht gesagt sein, daß die genannten Theologen lediglich diese Briefe in ihrem Kanon lesen, die anderen nicht. Für eine solche Behauptung ist unsere Kenntnis der Schriften der einzelnen Kirchenlehrer eine viel zu lücken-

hafte. Aber die Möglichkeit für verschiedenartige Gruppierungen bleibt offen. Große Zurückhaltung im Urteil ist geboten.

Im Osten hat der Verfasser des Verzeichnisses vom Sinai und wohl auch Ephraem, ganz so wie in der früheren Zeit die doctrina Addai und Aphraates, überhaupt keinem außerpaulinischen Brief Einlaß in den Kanon gewährt. Im Westen steht Theodor von Mopsuestia auf demselben Standpunkt, sehr wahrscheinlich auch der Verfasser der apostolischen Konstitutionen und möglicherweise der Interpolator der ignatianischen Briefe sowie Titus von Bostra. Offenbar stellen diese Zeugen eine alte syrische Tradition dar, wenn auch vielleicht nicht die älteste.

In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts beginnt die Lust sich zu regen, neben der Briefsammlung des Paulus noch andere Briefe, die in den Nachbarkirchen längst als Gottes Wort verehrt werden, der Bibel einzuverleiben. Man nimmt jedoch nicht alles, was jene bieten, sondern erliest sich das Beste. So finden wir das Neue Testament eines Chrysostomus oder Theodoret gegen die alte Zeit um drei Bücher: ersten Petrusbrief, ersten Johannesbrief, Jakobusbrief vermehrt und diese Schriften haben auch, etwa um das Jahr 400, in die offizielle Bibel der Syrer Eingang gefunden.

Damit ist aber die Frage, ob Briefe eines anderen Autors als des Apostels in den Kanon aufgenommen werden dürfen, keineswegs allgemein zur Zufriedenheit erledigt. Im Osten wie im Westen haben sich gewisse Kreise völlig ablehnend verhalten. Und die Worte Ischo ʿdadhs lassen uns erkennen, daß es sich dabei nicht um die Laune einzelner hartnäckiger Querköpfe, sondern um den ernsten, wohlbegründeten Widerstand größerer Verbände handelt.

Wieder andere haben unter den drei kirchlich rezipierten Schreiben eine engere Auswahl getroffen; sie wollen nur dem ersten Petrusbrief und dem ersten Johannesbrief Anerkennung zollen. So hat es im sechsten Jahrhundert noch die Hochschule von Nisibis gehalten, wie aus der Schrift des Junilius Africanus hervorgeht[1]).

---

[1]) Junilius Africanus, instituta regularia divinae legis libri duo. Beste Ausgabe bei H. Kihn, Theod. v. M. u. J. Afr. etc., pag. 467—528, cf. 478.

Der Indienfahrer Kosmas (ca. 545) hat in seiner christlichen Topographie[1]) die verschiedenartigen Stellungen, die man in den christlichen Kirchen den katholischen Briefen gegenüber einnahm, charakterisiert.

Manche wollen — so führt er aus — in keinem der Briefe die Schrift eines Jüngers sehen, d. h. keinen als kanonisch anerkennen. Andere verstehen sich wenigstens dazu, den ersten Petrus- und den ersten Johannesbrief als apostolisch in das Neue Testament aufzunehmen. Eine dritte Gruppe fügt noch den Jakobusbrief bei. Und schließlich gibt es Leute, die alle sieben Briefe rezipieren. Die letztere Auffassung sei in der syrischen Kirche nicht vertreten, sagt Kosmas ausdrücklich. Die drei anderen aber haben unter den syrischen Christen um das Jahr 400 und wohl noch eine geraume Zeit später ihre Geltung gehabt.

Doch auch da, wo zwei bis drei katholische Briefe in den Kanon Eingang finden, scheinen sie doch immer eine halbwegs untergeordnete Rolle zu spielen. Sie stehen gewissermaßen eine Stufe tiefer als die übrigen heiligen Bücher. Was Kosmas fälschlich verallgemeinert, wenn er sagt, daß kein Ausleger der Schrift sich auch mit den katholischen Briefen befaßt hätte, das gilt von der syrischen Kirche. Die einzige Ausnahme macht meines Wissens Diodor, wenn die Bemerkung des Suidas über seinen Kommentar zum ersten Johannesbrief auf Wahrheit beruht. Sonst finden wir durchlaufende Erklärungen zu den außerpaulinischen Briefen nicht.

Das ist für ein Land und eine Zeit, die so viele hervorragenden Exegeten und Kommentatoren hervorgebracht hat, ein bedeutsames Symptom. Von Cyrill von Alexandrien sind Kommentarfragmente zu fast allen katholischen Briefen erhalten (Migne, ser. gr. LXXIV pag. 1007—1024); und er steht nicht allein unter den Christen außerhalb Syriens.

---

[1]) Die einschlägige Stelle ist abgedruckt bei Th. Zahn, Geschichte, 2_1 pag. 232, 233.



Apokalypsen.

In den ersten Auflagen seiner neutestamentlichen Einleitung hat J. D. Michaelis jede Bekanntschaft Ephraems mit der Apokalypse des Johannes geleugnet. Er widerlegt den Engländer Nathanael Lardner, der in den Werken Ephraems einige Zitate entdeckt zu haben glaubte, und fährt dann fort (2. Aufl., pag. 1899—1901): Kurz, ich weiß keine einzige Stelle aus den weitläuftigen Werken des Syrers Ephraem, in welcher die Offenbarung angeführt würde. Von J. M. Hassenkamp[1]) belehrt, hat er dies Urteil dann in den späteren Auflagen zurückgenommen. Hassenkamp hat eine Reihe von Stellen gesammelt — zum größeren Teile allerdings aus den griechischen Bänden der großen Ausgabe —, welche die Bekanntschaft des Syrers mit der Offenbarung dartun sollen. Ganz auf seinen Schultern steht C. F. Schmid[2]). Eigenes bietet dieser Gelehrte zu unserem Gegenstande nicht. Über das von Hassenkamp beigebrachte Material ist auch E. W. Kolthoff[3]) nicht hinausgekommen.

Aus neuerer Zeit besitzen wir die vollständigste Sammlung der einschlägigen Stellen in H. Hills schon öfters genanntem Index. Dieser ist im folgenden einer Prüfung zu unterziehen.

Ich sehe von den Zitaten ab, die wie I pag. 192 dem Jakob von Edessa zugehören (vergl. pag. 42) oder von denen — z. B. III pag. 529 (vergl. pag. 43, 44) — schon Michaelis gegenüber Lardner erkannt hat, daß sie nicht auf den Urtext, sondern lediglich auf die schlechte lateinische Übersetzung zurückgehen.

Die größere Hälfte der von Hill zusammengetragenen Stellen zeigen nur schwache Anklänge und können meines Erachtens nicht dartun, daß Ephraem die Apokalypse auch nur gekannt habe.

Über ihre Art kann sich jeder unterrichten, wenn er z. B. ed. Mös., pag. 270 mit Apok 1_{4-7} vergleicht.

---

[1]) J. M. Hassenkamp, Anmerkungen etc.

[2]) Chr. Friedr. Schmid, ob die Offenbarung Johannis ein ächtes göttliches Buch ist. Leipzig 1771. pag. 334—340.

[3]) E. W. Kolthoff, Apocalypsis Johanni Apostol. vindicata. Hafniae 1834. pag. 26.

ed. Mös.	Apok 1_5
Christus primogenitus est ex sepulcro.	Christus, der Erstgeborene von den Toten. (doch vergl. auch Kol 1_{18}).

Vergl. auch: ed. Mös., pag. 12 — Apok 21_9 — 22_5
ed. Mös., pag. 266 — Apok 7_{1-17}
ed. Lamy, II pag. 794 — Apok 1_{9-20}.

Ich füge einige Beispiele aus den syrischen Bänden der römischen Ausgabe bei:

Zu III pag. 607 merkt der Herausgeber: Apok 21_1 an, von ihm abhängig Hill: Apok 21_{1-8}. Hier nennt Ephraem die Maria einen „neuen Himmel“, weil in ihr der König der Könige wohnte.

II pag. 428 — Apok 3_{14-22}.

II pag. 428 heißt Christus „der, welcher allen Geschöpfen den Anfang gegeben“, Apok 3_{14} „der Urgrund der Schöpfung Gottes“.

III pag. 258 — Apok 14_{13}.

Die einzigen Worte bei Ephraem, die sich zu dem angezogenen Spruch allenfalls vergleichen lassen, sind die folgenden: Nicht tot bist du, o Heiliger; lebend bist du und sprichst, daß schlafend sind nicht tot die, welche in Christus dahingehen.

III pag. 458 und pag. 576 — Apok 4_{1-11}
ist die Rede von dem dreimaligen Heilig-Rufen.

III pag. 93 — Apok 5_{1-14}
spricht Ephraem von den „erhabenen und geistigen Zithern der höchsten Wächter“.

II pag. 417 — Apok 5_{1-14}
heißt Christus ein „Löwe, der gekommen ist, seine Herrschaft anzutreten, wie geschrieben steht“.

Diese Proben mögen genügen. Sie sind recht wenig beweiskräftig im Vergleich zu einer Stelle wie II pag. 332. Auf diese hat schon Assemani in der Bibliotheca orientalis, I pag. 141 verwiesen, und seit Hassenkamp den Hinweis wieder ans Licht gezogen hat, gehört sie dem gelehrten Apparat an. Es lautet da:

In seiner Offenbarung hat Johannes ein großes und wunderbares Buch erblickt, das von Gott geschrieben war; und es waren darauf sieben Siegel. Keinen gab's, der es lesen konnte,



nicht im Himmel noch auf der Erde, als allein den Sohn Gottes, der es ist, der es geschrieben und versiegelt hat.

Hier ist unsere Apokalypse direkt bei Namen genannt und auf das fünfte Kapitel angespielt.

Seltsamerweise hat Hill einige Stellen, die bei seinen Vorgängern schon namhaft gemacht sind, in seinen Index nicht aufgenommen.

III pag. 67 spricht Ephraem von einer „diamantenen Mauer, wie der Prophet sie im Geiste gesehen".

Ebensogut wie Apok 21_{18} (Hassenkamp) paßt hier aber jedenfalls auch: Ezech 4_{3} (Randnote der römischen Ausgabe).

III pag. 636 findet sich eine Anspielung auf Apok 20_{13}, die Bousset (a. a. O. pag. 21) beifällig begrüßt: Schrecken erfaßt den Tod und er speit seinen ganzen Fraß wieder aus .... die, welche das Meer ersäuft hat .... werden erweckt, stehen auf und kommen.

Im folgenden teile ich das mit, was ich über die Listen Hassenkamps und Hills hinaus von Anklängen an die Offenbarung des Johannes bei Ephraem gefunden habe.

Verschiedentlich nennt der Syrer Christus den „Löwen" oder den „jungen Löwen" — Apok 5_{5}: I pag. 290; III pag. 280; II pag. 394.

Gerne spricht er von dem „oberen" oder „himmlischen Jerusalem" — Apok 3_{12}, 21_{10}: I pag. 423; III pag. 332, 488; ed. Lamy, II pag. 407. Doch vergl. auch: Gal 4_{26}; Hebr 12_{22}.

Der „zweite Tod" ist ihm ein geläufiger Ausdruck — Apok 2_{11}, $20_{6.14}$, 21_{8}: III pag. 337, 605, 635; Carm. Nisib. No. 73_{8}; Kommentar zu den Paulusbriefen pag. 18.

Christus heißt „der Lebendige", — Apok 1_{18}: II pag. 430, derjenige, welcher „gestorben ist und lebt" — Apok 2_{8}: Carm. Nisib. No. 36 Schl., der „Erstgeborene der Scheol" — Apok 1_{5}: Carm. Nisib. No. 38_{52}. (Doch vergl. Kol 1_{18}.)

Die Opferlämmer des „Alten Testamentes" stellen den Erlöser dar, das ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον — Apok $5_{6.12}$, 13_{8}: I pag. 233.

Bei unserer Auferstehung werden Himmel und Erde erneuert — Apok 21_{1}: III pag. 588, 298. Die zuletzt genannte Stelle läßt dann die Worte folgen: Jubelnd stürzen die Vollkommenen den Tod hinab — Apok 20_{14}.

III pag. 443: Heil denen, die geladen sind und eingehen mit dem Bräutigam zum Gastmahl!: Apok 19_9.

Selbstverständlich haben derartige Parallelen nur dann einen gewissen Wert, wenn ein Stamm von Stellen, die fraglos eine Anlehnung Ephraems an die Apokalypse beweisen, vorhanden ist.

Neben der Hauptstelle II pag. 332 halte ich noch die folgende der Erwähnung für wert: III pag. 634 sagt unser Kirchenvater in einer Betrachtung über den jüngsten Tag:

Es rollt zusammen der Himmel im Schrecken, und ab fallen die Lichter von ihm wie die Feigen vom Feigenbaum und wie die Blätter von den Bäumen. Finster wird die Sonne vor Angst und es bebt der Mond vor Schrecken, dunkel werden die leuchtenden Sterne aus Furcht vor jenem Richter.

Die Ähnlichkeit mit Apok 6_{12-14} ist offensichtlich und geht über ein zufälliges Zusammenklingen weit hinaus.

Nach allem ist nicht daran zu zweifeln, daß Ephraem die Offenbarung des Johannes kannte. Allerdings, ob sie einen Platz in seinem Kanon eingenommen hat, können wir nicht mehr mit Sicherheit entscheiden. Angesichts der einstimmigen Überlieferung im östlichen und westlichen Syrien erscheint es als wenig glaubhaft.

Hat die Apokalypse in jenen Gegenden jemals das Ansehen eines Bibelbuches genossen, so ist seit dem Beginn des vierten Jahrhunderts und dem Auftreten nüchterner theologischer Denkungsart eine Änderung eingetreten.

Die Doctrina Addai und Aphraates vor Ephraem wie das Verzeichnis vom Sinai und die Peschittha um seine Zeit haben die Offenbarung des Johannes nicht zum Neuen Testament gerechnet.

Bei Cyrillonas, der zum Allerheiligenfeste des Jahres 396 einen Bittgesang wegen gewaltiger Heuschreckenplage sowie anderer Strafgerichte, Erdbeben und Hunneneinfällen gedichtet hat, findet sich nicht die leiseste Spur eines Anklanges an die kanonische Apokalypse. Und in seinem Hymnus über die Fußwaschung erzählt er, wie plötzlich der Geist ihn ergriffen habe, und nennt als Beispiel eines Mannes, dem es ähnlich ergangen sei, den Ezechiel, nicht den Johannes.

Nach Isaak von Antiochien ed. Bickell, I pag. 126 stehen die Worte: Heilig, Heilig ist Gott! in der Bibel. Er verweist zur Begründung aber nur auf den Propheten Jesaia (6_3), nicht auf unseren Apokalyptiker (Apok 4_8).

Wenden wir uns zu den griechischen Syrern, so hat Pseudoignatius möglicherweise die Offenbarung gekannt.

ad Smyrn. 3_6 heißt es: Εἰ δὲ ἄνευ σώματός φασιν ἔρχεσθαι ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος, πῶς καὶ ὄψονται οἱ ἐκκεντήσαντες καὶ ἐπιγνόντες κόψονται ἐφ' ἑαυτοῖς.

Die Stelle weicht charakteristisch von Sach 12_{10} ab und neigt zu Apok 1_7 hin, indem sie statt der Worte ἐπιβλέπω und κατορχέομαι die Verba ὁράω und ἐκκεντέω enthält.

Aber wenn nicht lediglich der Zufall seine Hand im Spiel hat, dürfen wir in diesem Anklang an die Offenbarung eine gelehrte Reminiszenz sehen, die jedenfalls nicht mehr beweisen kann, als daß unser Verfasser die Apokalypse einmal gelesen hat.

Ein biblisches Buch hat er in ihr so wenig gesehen wie der Kompilator der apostolischen Konstitutionen.

Dieser gibt bei zwei Gelegenheiten die Schriften an, welche im Gottesdienst verlesen werden sollen, und macht keinmal die Offenbarung des Johannes namhaft. Die eine der Stellen ist bereits oben (pag. 60, 61) besprochen. Die andere findet man VIII, 5 (ed. de Lagarde, pag. 239). Nach ihr dienen zur gemeinsamen Erbauung: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται = Altes Testament und αἱ ἐπιστολαί, αἱ πράξεις, τὰ εὐαγγέλια = Neues Testament.

Zitate und Anspielungen auf die Apokalypse fehlen in den apostolischen Konstitutionen durchaus[1]).

Ganz ebenso steht es mit den übrigen Zeugen griechischer Zunge. Keiner von ihnen verrät Kenntnis der Offenbarung. Das gilt von Diodor und Theodor ebenso wie von Chrysostomus, Theodoret und all den anderen.

Natürlich kann hier noch weniger als bei den katholischen Briefen dem Zufall die Schuld aufgebürdet werden. Augustin zitiert in der Schrift de civitate Dei die Johannes-Offenbarung mehr als vierzigmal.

---

[1]) Die von de Lagarde im Index angeführte Stelle ist äußerst zweifelhafter Natur. Vergl. Th. Zahn, Geschichte, 2_1 pag. 183 Anmk. 2.

Wir kommen zu dem Schluß, daß in der von uns behandelten Periode kein Syrer die Apokalypse in seinem Neuen Testamente las. Dagegen ist es sehr wahrscheinlich und für Ephraem direkt zu erweisen, daß eine gewisse Kenntnis von ihr hier und dort angetroffen wurde. Ephraems Belesenheit in der Apokalypse ist ein Zeichen dafür, daß sie schon sehr lange Zeit, bevor man sie allgemein als biblisches Buch respektierte, ins Syrische übersetzt worden sein muß.

Ob apokryphe Apokalypsen in Syrien um das Jahr 400 kanonische Dignität besessen haben, wissen wir nicht. Aber es läßt sich vermuten, daß dem Geiste, der sich in die Offenbarung des Johannes nicht hat finden können, auch andere Exemplare derselben Literaturgattung wenig zugesagt haben.

Zusammenfassung der Resultate und abschliefsende Betrachtung.

Wie sah nun der Apostolos der Syrer in dem Jahrhundert von ca. 360—460 aus?

Eine runde Antwort ist auf die Frage nicht zu geben; er stellt sich uns in mannigfaltiger Gestalt dar. Allen Syrern gemeinsam ist nur der Besitz a) der lukanischen Apostelgeschichte, b) der zehn paulinischen Gemeindeschreiben, einschließlich des Hebräerbriefes, sowie c) der drei sogenannten Pastoralbriefe, die ebenfalls nach einmütiger Überzeugung den Apostel Paulus zum Verfasser haben.

Wie in der Anerkennung dieser vierzehn Bücher, so stimmen sie auch in der Ablehnung der vier kleineren katholischen Briefe und der Apokalypse überein. Letztere hat man wohl hier und da gekannt; Ephraem und vielleicht Pseudoignatius haben sie gelesen. Aber daß man ihr irgendwo die Autorität einer heiligen Schrift zugebilligt hätte, ist kaum zu glauben.

Was die drei größeren außerpaulinischen Schreiben angeht, so reicht noch weit in unsere Periode hinein eine Strömung, die von ihnen nichts wissen will: Ephraem, der Kanon vom Sinai, Theodor von Mopsuestia und wohl auch der Verfasser der apostolischen Konstitutionen sind ihre Vertreter. Aber daneben machen sich Regungen zu ihren Gunsten geltend. Man will ihnen, oder doch wenigstens einem Teil, den Kanon öffnen. Die offizielle Bibel der Syrer hat diesen Wünschen, die wir besonders in Chrysostomus und Theodoret verkörpert sehen, Rechnung getragen.

Aus dem corpus paulinum finden wir nur den Brief an Philemon angezweifelt.

Ephraem hat ihn in seinem Neuen Testament nicht gehabt, aber damit wohl nur seine persönliche Anschauung zum Ausdruck gebracht. Dieser Kirchenvater füllt die Lücke, welche das Fortlassen des Philemonbriefes in den paulinischen Kreis riß, durch Einfügung eines dritten Korintherbriefes wieder aus. Andere Syrer scheinen anderen Apokrypha den Vorzug zu geben. Von der Geltung des Laodicenerbriefes innerhalb der Kirchen Syriens wissen wir zwar nichts; dagegen mag ein apokrypher Philipperbrief in gewissen Gegenden eine Rolle gespielt haben.

Während die Syrer die Apokalypsen als solche verschmähen, macht es den Eindruck, als habe, wenigstens im Osten, die apokryphe Literatur der Apostelgeschichten ihrem Herzen nahe gestanden: Rabulas führt die Erzählung einer Episode aus den Thekla-Akten mit „es steht geschrieben" ein.

Überhaupt treffen wir apokryphe Schriften als Bestandteile des Kanons in der Regel im Osten an, wo ihre Stellung in der Bibel durch die fremde Sprache bis zu einem gewissen Grade gesichert ist. Das gilt von dem dritten Korintherbrief und dem zweiten Philipperbrief so gut wie von den Apostellegenden. Aber die Aufnahme in das offizielle Neue Testament haben sie sich auch hier nicht erzwingen können.

Die Bildung des Kanons ist, wie wir deutlich sehen, in dem Lande und in der Zeit, auf die sich unsere Untersuchung bezieht, noch keineswegs abgeschlossen. Neben einem allgemein anerkannten Kern treffen wir eine beträchtliche Mannigfaltigkeit in den Zutaten an.

Wir müssen über die großartige Gleichgültigkeit staunen, mit der die Kirche den Zustand der Unfertigkeit ertrug. Sie hat ihn gar nicht empfunden. Während Abweichungen vom Dogma einen Sturm des Unwillens entfachen, Kleinigkeiten in der Lehre endlose Debatten auf den Konzilien zeitigen, nimmt man Freiheiten in Fragen des Kanons recht kühl auf.

Rabulas war ein guter orthodoxer Christ, wenn er auch die Akten der Thekla als biblisches Buch zitierte und von dem zweiten Petrusbrief nichts wissen wollte. Cyrill kämpft trotzdem mit ihm Schulter an Schulter.

Gegen Chrysostomus und Theodoret wird keine Klage laut, daß sie die Bibel verstümmelten und verfälschten, und doch fehlen ihnen vier bis fünf der in den Nachbarkirchen als heilige Schriften verehrten Bücher.

Ja, ersterer ist weder, als er die Leitung des Patriarchates von Konstantinopel übernahm, auf den dort gültigen Kanon verpflichtet worden, noch hat er während seiner Amtsführung die vier kleineren katholischen Briefe, die er öffentlich sicher ruhig als göttliche Schriften anerkannte, sonderlich hoch schätzen gelernt; er ignoriert sie bei seiner literarischen Arbeit nach wie vor.

Die Charakteristik Theodors von Mopsuestia, die aus den Werken Hesychs auf dem fünften ökumenischen Konzil 553 verlesen wird (Mansi, IX pag. 248, 249), geißelt die Heterodoxie des Ketzers, ohne mit einem Worte seinen Mangel an Respekt gewissen heiligen Schriften gegenüber zu berühren.

Ägypter lassen Syrer in ihren Kirchen predigen, und Syrer laden umgekehrt Ägypter auf ihre Kanzeln ein, ohne zu fürchten, daß die Herde der Gläubigen verstört und vergiftet werden könnte.

Coelestin beruft sich in seinem Brief an Nestorius auf Apok 22 22 (Mansi, IV pag. 1029), und Nestorius stellt ihn nicht entrüstet darüber zur Rede.

Nirgends machen sich Bestrebungen geltend, die auf einen gewaltsamen Eingriff in die natürliche Entwickelung des Kanons hinzielen und die verschiedenartigen Gestalten, die er in den einzelnen Gegenden angenommen hat, in eine Form zu pressen suchen. Die Kirche fühlte sich so reich im Besitz der allgemein anerkannten Bücher, vor allem der Evangelien und der paulinischen Briefe, daß es ihr völlig fern lag, lediglich um der Form willen den Streit über den Umfang des Kanons auf die Tagesordnung zu setzen: was nur durch Tradition zu Wege gekommen war, wie der Kanon des Neuen Testamentes, konnte nicht gut auf einer Synode beschnitten oder ergänzt werden, bevor nicht die stille Arbeit der Tradition so ziemlich ihr Werk vollendet hatte.

Anhang.

Durch die gewonnenen Resultate sind nun Normen für die literarhistorische Forschung aufgestellt, an denen wir A. Harnacks Diodor-Hypothese prüfen können. Vergl. pag. 12.

In den von Harnack dem Diodor von Tarsus zugewiesenen Schriften Pseudojustins werden der zweite Petrusbrief und die Johannes-Apokalypse als heilige, kanonische Bücher anerkannt und verwertet. Das macht es uns schwer, Syrien als ihre Heimat zu betrachten.

Zwar meint Harnack, was den zweiten Petrusbrief anlangt, es ließe sich zeigen, „daß innerhalb des antiochenischen Patriarchates noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sehr verschiedene neutestamentliche Sammlungen existierten und alles noch im Flusse war“ (pag. 57 Anmk. 4). Er hat fraglos recht mit dieser Behauptung. Gewiß gab es Bibeln mit ziemlich verschieden geartetem Inhalt in Antiochien und der von ihm beeinflußten Umgegend. Aber daß in einer derselben der zweite Petrusbrief gestanden hätte, ist nach dem vorliegenden Material weit eher zu verneinen als zu behaupten. Diodor würde — wie wir gesehen haben — der einzige Antiochener sein, in dessen Kanon sich dieser katholische Brief nachweisen ließe.

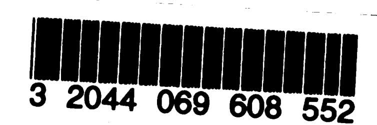
Otto hat in dem Index seiner Ausgabe der betreffenden pseudojustinischen Schriften drei Stellen namhaft gemacht, in denen die Apokalypse des Johannes zitiert sein soll. Bei zweien derselben hat Harnack mit gutem Grunde erklärt, daß die Annahme einer Benutzung der Apokalypse völlig willkürlich sei. Von der dritten sucht er zu zeigen, daß es sich da nicht um ein Zitat aus der Offenbarung des Johannes, sondern vielmehr

um eines aus der Petrus-Apokalypse handle. Dieser Nachweis scheint mir wenig gelungen. Denn wenn sich auch das Zitat bei Pseudojustin der Petrusapokalypse etwas mehr nähert als der Offenbarung des Johannes, so kommt es ihr doch keineswegs so nahe, daß eine Entlehnung von dorther auch nur mit einiger Sicherheit behauptet werden könnte.

Es liegt ohne Frage ein neutestamentliches Zitat vor (Harnack, pag. 58); und solange ein solches nicht eine absolut zwingende, d. h. fast bis aufs Wort gehende Übereinstimmung mit der Petrusapokalypse zeigt, wird man bei seiner Identifizierung stets der immerhin recht weit verbreiteten Offenbarung des Johannes den Vorzug geben vor jener anderen, deren Gebrauch und Geltung doch sicherlich nur sehr beschränkt gewesen sind.

Auch würde, wenn Harnacks Auffassung sich als richtig erweisen sollte, dies die meines Wissens einzige Stelle sein, die für kanonischen Gebrauch der Petrusapokalypse innerhalb der syrischen Kirche Zeugnis ablegt.

Von unserem Standpunkte aus können wir demnach die Hypothese Harnacks nicht befürworten.


3 2044 069 608 552



